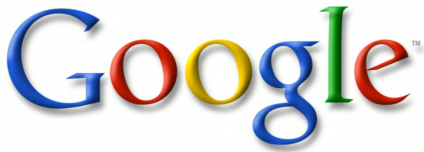




Grundzüge

der

biblischen Theologie.

Von

Ludwig Friedrich Otto

Dr. L. F. O. Baumgarten-Crusius,

Professor der Theologie zu Jena.

Christus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo. — Itaque cedat consuetudo veritati. Augustinus e conc. Carthag.

Jena,

Friedrich Frommann.

1828.

Dem Herrn Canzler,

Dr. Aug. Herm. Niemeyer,

und

Herrn Consistorial-Rathe,

Dr. Wilhelm Gesenius,

Professoren der Theologie an der Königlichen Friedrichs-Universität zu Halle,

mit verehrungsvoller Ergebenheit

zugeeignet.

Vorrede.

Um das Buch, welches ich dem gelehrten Publicum übergebe, bei demselben einzuführen; habe ich nur wenig, und dieses mehr für meine Person, als für die Sache, vorauszuschicken. Denn ich glaube nicht, daß es irgend eines Beweises bedürfe, sowohl dafür, daß überhaupt, und in der gegenwärtigen Krisis in Kirche und Theologie, die biblische Theologie ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehme; als dafür, daß in dieser Wissenschaft noch manche Arbeiten, und Versuche jeder Art, ihren Platz finden können.

Die hier dargebotene Schrift kann im Einzelnen, und vielleicht auch in Geist und wissenschaftlicher Anlage, Manches haben, was einige Beachtung verdiente. Ihre Resultate hält der Verfasser für entschieden wahr; und findet hierfür auch in der ungesuchten Uebereinstimmung mit Männern, deren Urtheil er sehr hoch anschlägt, eine Gewähr: übrigens müssen jene für sich

selbst sprechen, und sich selbst geltend machen. Mögen also diejenigen, welche es der Mühe werth finden werden, ein öffentliches Urtheil über das Buch zu fällen, das Wahre und Gute, welches es gewiß hat, nicht übersehen: mögen sie zuerst unbefangen, und nur auf die Sache gerichtet, an das Lesen und an die Beurtheilung gehen: und, sollten sie die Person des Verfassers berücksichtigen wollen, es anerkennen, daß dieser, ohne Ansprüche und ohne Anmaßung, mit dem Lobe zufrieden sei, redlich gestrebt, fleißig geforscht zu haben *); und, daß er das Mangelhafte und die Fehler seiner Arbeit sehr wohl kenne.

Das Buch nennt sich Grundzüge der biblischen Theologie. Es macht nicht darauf Anspruch,

*) Herr Dr. de Wette, welcher mein Lehrb. der chr. Sittenlehre, in der Zeitschrift, theolog. Studien und Kritiken, 1. Heft, einer (wie es nicht mir allein bedünken will) unbillig-herben Kritik unterworfen hat, und, mit dem ich mich hier wieder auf demselben Gebiete begegne; wird, auch bei nur flüchtiger Ansicht dieses Buches, mir wenigstens nicht den Vorwurf machen können, von welchem er dort ausgegangen ist, daß ich mich gescheuet habe, von Anderen zu lernen. Er wird vielmehr hier (also selbst auf einem Felde, auf welchem er mir mehr einzuräumen geneigt ist, nachdem er mir das Talent für philosophische Forschung abgesprochen hat) leicht entdecken, daß ich fortwährend gern, auch von ihm, habe lernen wollen; wie er ja selbst in seinem Lehrbuche der biblischen Theologie, seine Vorgänger nicht unbenutzt gelassen hat. Ja selbst die Kritiken meiner unbedeutenden Schriften werde ich immer, und künftig noch mehr, nur insofern würklich beachten, als sie mir eben Gelegenheit gewähren werden, aus ihnen zu lernen.

Compendium zu sein; wenn es gleich, auch von Anderen, außer dem Verfasser, bei Vorlesungen über die Wissenschaft gebraucht werden könnte. Jener Titel wurde gewählt, theils, um Sinn und Plan des Buches anzudeuten; theils auch, um einige jener Mängel sogleich im Voraus einzuräumen. Es sollte nämlich alles Dasjenige zusammenstellen, was in unserer Zeit in den Inhalt der biblischen Theologie aufzunehmen schien, und die wichtigsten Gegenstände und Fragen derselben aufführen; es sollte ferner ein System der reinbiblischen Begriffe zusammenstellen, wie es als Grundlage und Norm für die Glaubenslehre, und als Ausgangspunct für die Dogmengeschichte, gebraucht werden müßte: es sollte aber dieses Beides nur so thun, daß es, nicht nur das eigentliche Material hinwegließe, sondern auch überhaupt das So und Anders, das Mehr und Weniger, für die fernere Behandlung freiließe. Dieses muß es denn auch, wie es gelungen ist, nun um so mehr, je weniger es gleichmäßig, angemessen, vollendet, in Ausarbeitung und Darstellung ist; zum Theile auch, so nur gelingen konnte: nicht allein, weil die Arbeit durch längere Zeit und unter mancherlei anderen Beschäftigungen erfolgte; sondern auch, weil sich bei einem überreichen, zusammenzudrängenden*), Stoffe, noch die vielfache Gelegenheit darbot, über vieles Einzelne der heiligen Schriften nach der Ansicht des Verf. zu spre-

*) Einiges durfte in dem Buche nicht übergangen, aber doch nur kurz, und fast voraussetzend, behandelt werden.

chen, und diese Gelegenheit nicht vorbeizulassen schien. Aber auch die weniger nothwendigen und zu entschuldigenden unter den Mängeln des Buchs, mögen die Leser, dennoch dem Verf. zu Gute halten; und sie sich dadurch erträglicher machen, daß sie das Buch ganz und im Zusammenhange lesen. Denn dadurch wird sich, wie wir hoffen, das Unvollständige einzelner Erörterungen*) vervollständigen, vieles Schwankende bestimmen und mancher scheinbare Widerspruch ausgleichen: vielleicht wird man aber dann auch geneigt sein, mit dem Besseren im Buche das Schlechtere auszugleichen und zu entschuldigen. — In dem Wunsche, daß dieses geschehen möge, wurde denn auch Bedenken getragen, ein Register der abgehandelten Sachen beizugeben. Diese Schrift sollte nicht zum Nachschlagen, sondern zum Lesen, bestimmt sein: übrigens giebt das Inhaltsverzeichniß, welches wir vorausschicken, hinreichend an, welcher Plan derselben zum Grunde liege, und, was man etwa in derselben erwarten dürfe.

Die literarischen Nachweisungen könnten vielleicht zu dürftig oder ungenau erscheinen. Sie sollten aber nur insoweit gegeben werden, als auf die Schriften würklich im Texte Bezug genommen worden**), oder

---

*) Besonders an vielen Stellen des allgemeinen Theiles, auf welche sich dann Erörterungen des besonderen zurückbeziehen.

**) Kundige Leser werden dieses auch an vielen Stellen finden, in welchen keine ausdrücklichen Citate gegeben worden sind.

sofern die Schriften uns zur Sache nöthig und nützlich geschienen haben. Doch ist der Verf. unendlich weit davon entfernt, durch das Uebergehen einzelner Schriften, verwerfende Vorurtheile gegen sie andeuten zu wollen: wie von jeder vornehmen Behandlung, wie der Sache, so der Schriftsteller. Er erklärt vielmehr ausdrücklich, daß ihm (überhaupt, oder bei der Ausarbeitung) sogar bedeutende Schriften entgangen sein können; und, daß er nur, seine ausgesprochenen Urtheile zu vertreten, gemeint und bereit sei. Sind die Citate nicht literarisch genau; so bittet er zu erwägen, daß es für diese wissenschaftliche Darstellung so ausreichte, und es genaue Werke für die Literatur in Menge gebe, auch solche, welche in Aller Händen sind. Uebrigens ist dieses immer absichtlich, und nicht aus Versäumniß, geschehen.

Wir fügen Nichts über einzelne Unachtsamkeiten oder Irrthümer hinzu, welche sich in der Schrift finden mögen, und deren einige der Verf. selbst schon bemerkt hat. Er wird niemals aufhören, dieses Gebiet der theologischen Wissenschaft mit besonderem Fleiße zu durchforschen; und er glaubt, versprechen zu können, daß, wenn es die Begünstigung des Publicum möglich machen sollte, das Buch noch einmal zu bearbeiten, es gereinigt und vervollkommnet aus seinen Händen hervorgehen solle. Einstweilen möge man zu vielem Einzelnen, was hier nur angedeutet, oder gelegentlich erwähnt werden konnte, weitere Ausführung und

Begründung in besonderen Abhandlungen erwarten: für welche es nicht an Gelegenheit fehlen wird, und deren freundliche Aufnahme wir ebenso wünschen, wie wir um sie für diese Schrift selbst bitten.

Jena, im März 1828.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

(Die Ziffern vor den einzelnen Abschnitten bedeuten die §§.)

Erster Theil.

Allgemeine biblische Theologie.

Zweiter Theil.

Specielle biblische Theologie.

Erster Abschnitt.

Die biblische Lehre von Gott.

Zweiter Abschnitt.

Die biblische Lehre von dem Menschen.

vom ersten und zweiten Adam, und ihre bedeutsame Anwendung in den Paulinischen Schriften.

Dritter Abschnitt.

Die biblische Lehre vom Heile der Menschen.

Einleitung
in die
biblische Theologie.

1.

Die biblische Theologie (uneigentlich auch biblische Dogmatik genannt) soll die Idee'n und Lehren der Schriftsteller A. u. N. T. von Gott und Menschenbestimmung, nach dem Verhältnisse der Schriftsteller zu einander, in ihrer inneren Entwickelung und ihrem Zusammenhange, darstellen.

Wie diese theologische Wissenschaft der neuen Zeit überhaupt angehört, so hatte auch ihre Bezeichnung, und die Verschiedenheit derselben, in dem Sprachgebrauche der neueren Theologie ihren Grund.

Man hat die biblische Theologie, auch biblische Dogmatik genannt, wahrscheinlich, weil man jenen, den gebräuchlichen, Namen passender fand für eine einfach-praktische Behandlung der Glaubenslehre, wie man sie hier nicht im Sinne hatte; oder, weil man in dem Namen, Dogmatik, schon den Begriff des Verschiedenartigen, Wechselnden, kurz des Menschlichen, fand, welchen man (doch, wie wir

sehen werden, einseitig) in dem Stoffe dieser Wissenschaft voraussetzte, und bei ihrer Behandlung vornehmlich im Auge hatte. Nehmen wir indessen den Namen, Dogmatik, nach dem eigentlichen Begriffe; so müssen wir Bedenken tragen, ihn für Darstellungen zu gebrauchen, welche weder in der Form einer speculativen Wissenschaft gegeben werden können, noch sich auf Dogmen, in der kirchlichen Bedeutung, beziehen. Und doch würken Namen der Wissenschaften, so sehr, theils auf die Entwickelung, theils auf die Auffassung derselben, ein.

Die biblische Theologie ist zwar geschichtlich ein Erzeugniß, oder auch ein Resultat, der neueren Zeit; allein sie ist an sich einer gesunden, klaren, kirchlichen Ansicht so wenig fremd, oder feind, daß sie auch in früherer Zeit wohl hätte entstehen können, und Andeutungen zu ihr würklich in dieser immerfort gefunden werden. Wenn aber der falsche Eifer einer theologischen Partei, oder die Römische Kirche noch neuerlich in ihren öffentlichen Aeußerungen *), die biblischen Theologen verurtheilen; so liegen Misverständnisse in dem Namen, oder in der Sache selbst, zum Grunde. Denn selbst bei einer Inspirationslehre, wie sie die Kirche annimmt (freilich aber nicht bei den heidnisch-Alexandrinischen Vorstellungen von der Inspiration, welche in der Kirche neben der eigentlichen Lehre fortgewürkt haben) muß doch der historische Sinn der heiligen Schriften, und die menschliche Persönlichkeit der Schriftsteller, anerkannt werden; und der Geist dieser Schriften immer mehr bedeuten, als der Buchstabe.

Es hat es aber eben die biblische Theologie, theils zur Begründung der kirchlichen Glaubenslehre, theils als mit einem selbständigen, würdigen Gegenstande, hiermit zu thun: die Standpuncte, die Methoden, die Lehren und Formen der biblischen Schriftsteller oder der Classen und Perioden

*) Encykl. Schreiben Leo XII., vom 3. Mai 1824. U. A.

derselben, darzulegen, wie sie neben einander vorliegen; dann aber bei den Einzelnen die allgemeine Ansicht und die Lehre zu entwickeln, und, wie sich diese zu ihrer Persönlichkeit und ihren Verhältnissen verhalten möge, und, wenn dieses nachgewiesen werden könnte, das Fortschreiten und die Veränderungen an jenen Principien und Lehren: endlich aber auch die allgemeine Gemeinschaft darzustellen, in welcher diese Schriftsteller durch die israelitische Anstalt und Religion, und durch das Evangelium, mit einander gestanden haben.

Die biblische Theologie soll, ihrem Begriffe nach, so unabhängig als unbefangen sein, indem sie, über das Angenommene und kirchlich Bestimmte hinaus, die eigentliche Beschaffenheit und Lehre der heiligen Schriften untersucht: und dieses ist es denn auch, was sie ganz unter die protestantischen Principien (Schriftforschung und Ueberzeugung) stellt. Sie soll aber auch ebensowenig durch die neueren Zeitmeinungen befangen sein: durch die, welche überall bei jenen Verfassern nur Verschiedenheiten und Widersprüche gefunden hat, da es doch auch eine Einheit des Geistes und der Sache bei ihnen giebt; und durch diejenige, welche bei den Einzelnen immer gerade Systeme im Sinne der Alten und der Philosophen gesucht hat, da man bei ihnen doch mehr nur eine Gesammtanschauung der religiösen Angelegenheiten erwarten darf, mit welcher ein Wechsel von Begriffen, und eine zufällige Gedankenentwickelung sehr wohl bestehen konnte, zum Theile auch nothwendig bestand. Durch die mancherlei Vorurtheile endlich nicht, welche bei der Würdigung der Mosaischen und der christlichen Religion, verschieden in verschiedenen Zeiten, Statt gehabt haben.

Als selbständige, geschichtliche Wissenschaft in der Theologie, leitet die biblische Theologie, die Dogmengeschichte ein; wie es denn auch dem Geiste nach verwandte Disciplinen sind. Es ist dann ein, so anziehender als wichtiger, Gegenstand der Untersuchung: wie die Kirche, welche durch

den Geist der heiligen Schrift begründet, und in der religiösen und sittlichen Einheit derselben zusammengehalten ist, in den Dogmen sich meistens gerade nur an die zufälligen Formen der Schrift gehalten habe; wie aber dennoch das Verwirrende und Verderbliche, welches sich in Dogma und Verfassung, in ihrer Gesammtheit und in den einzelnen Parteien, dargestellt hat, immer nicht von dorther gekommen sei, sondern aus entlegenen Quellen oder aus inneren Entstellungen der Kirche, wenn man sich dann auch auf Schriftstellen dabei berufen hat.

2.

Die Idee und die Ausführung der biblischen Theologie hängt mit der der historischen Schriftauslegung wesentlich zusammen, und sie sind beide daher auch neuerlich zugleich mit einander entwickelt worden. Es sind die meisten anderen, sogenannten Methoden der Auslegung, sogar der biblischen Theologie oder ihrer Idee entgegengesetzt worden.

Schriftauslegung und christliche Glaubenslehre standen immer in einem wechselseitigen Verhältnisse zueinander; und beide waren gebunden, so lange der Glaubenszwang und der Buchstabenglaube herrschte. Es ist schwer zu sagen, welches von beiden sich zuerst geregt habe, das Verlangen nach den reinbiblischen Lehren oder die freie Schriftauslegung; und die anderweite (historisch-philologische) Ausbildung, begründete und förderte diese nur, während sie selbst eigentlich aus der Geistesfreiheit hervorging. Aber am nächsten standen sich natürlich die Schriftauslegung und diejenige Glaubenslehre, welche unmittelbar auf die Lehren der Schrift gerichtet war. Die historische Auslegung, welche sich in der neueren, theologischen Literatur mit der

biblischen Theologie gleich entwickelt hat, war sogar hin und wieder Eines und Dasselbe mit dieser.

Semler entwickelte bekanntlich zuerst ihre Grundsätze in diesem Sinne (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik. 1760 ff. IV. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpr. 1767. V. T. 73. Neuer Versuch, die gemeinnütz. Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern. 87.) Keil führte diese Begriffe aus (de hist. LL. SS. interpr. 788. und Opuscc. N. II.; und die Gegenbemerkungen gegen Stäudlin u. A., N. XIII.) und wir haben hier nicht die Literatur dieser Sache weiter auszuführen. Die Misbräuche (angenommenen oder würklichen), von denen der Widerspruch gegen diese Auslegung meistens ausgegangen ist, berührten zum Theile auch die biblische Theologie, zum Theile lagen sie aber auf dem Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre. Jenes, wenn die historische Methode, die heiligen Schriftsteller durchaus in einem abhängigen Verhältnisse und in geistiger Dürftigkeit voraussetzen zu müssen, meinte; die des N. T. also nur aus dem (übrigens, wie wir sehen werden, nicht einmal historisch darstellbaren) Judenthume jener Zeit erklärte, ohne den persönlichen, den religiösen, den, vom christlichen Geiste ergriffenen, Charakter der Männer zu beachten. Dieses, wenn sie die Weise bezeichnete, jene Schriften für die Glaubenslehre oder für die Kirche anzuwenden, so nämlich, daß das, für zufällig oder fremdartig Geachtete, dabei sogleich hinweggelassen würde *).

Die historische Schriftauslegung hat in dem Sinne die entschiedenste Bedeutung für die biblische Theologie, als sie die Ansichten und Methoden beseitigt, nach welchen jenen Schriftstellern ein blos möglicher, oder ein, anderwärtsher vorausgesetzter, Sinn beigelegt wird; und nicht nur Sprachgebrauch, sondern auch Denkart und Gesinnung, der Zeit

*) Vgl. Storr: de sensu historico. 778.

und jener Männer, nach ihrer ganzen Persönlichkeit, im Auge hat *).

2. Die anderen Methoden der Schriftauslegung außer der historischen (wir wollen die grammatische in diese mit einrechnen) stehen dagegen im Gegensatze gegen das Wesen, und gegen die Idee der biblischen Theologie: wenn sich auch in einigen, welche sich der kirchlichen entgegengestellt haben, bisweilen Ansichten von dieser hineingerettet haben mögen, oder diejenigen, welche dem Misbrauche der historischen Interpretation widersprechen sollten, mit der biblischen Theologie leicht zusammenwürken können. Aber die dogmatisch-kirchliche, die allegorische im eigentlichen Sinne, und die moralische (welche sich vor jener nur durch die Offenheit, mit der sie ihren Rationalismus behauptet, vortheilhaft auszeichnet) sind auf keine Weise mit ihr vereinbar: von der nur erbaulichen zu schweigen.

In der, zuletzt bezeichneten, Hinsicht dagegen, als Reactionen gegen den Misbrauch der historischen Interpretation, kann das, wenn auch mit Vorsicht und Unterschied, für die biblische Theologie gebraucht werden, was man neuerlich den tieferen Schriftsinn genannt hat, oder in ähnlicher Art bezeichnet **): auch, auf gleiche Weise, die sogenannte panharmonische Interpretation ***). Denn es sollten diese Ansichten und Methoden auf das Tiefere in dem Denken und Sprechen jener Schriftsteller, und auf die höhere Einheit in ihren Schriften, hindeuten oder sie darlegen: und dieses

---

*) Bretschneider: die historisch-dogmatische Auslegung des N. T., nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargestellt. 806. Stein, über den Begriff und obersten Grundsatz der hist. Interpr. 815.

**) Olshausen: ein Wort über tieferen Schriftsinn. 1824. Ders. über die bibl. Schriftauslegung. 1825. Rud. Stier: Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß. 824.

***) Germar: die panharmonische Schriftauslegung. 1821. (Die altkirchliche analogia fidei der Protestanten).

liegt so gut, wie die vielfachen Unterschiede und das Zufällige, in der Idee und Absicht der biblischen Theologie.

Es versteht sich von selbst, daß was man sonst noch als Methoden der Schriftauslegung bezeichnet hat, die psychologische, religiöse u. a., sich von der grammatisch-historischen gar nicht unterscheiden. Das Princip aller dieser war immer, daß man die Schrift auslegen solle, wie ein menschliches Buch: ohne nämlich im Voraus eine Lehre in den Gedanken zu fassen, welche sie haben aussprechen müssen; ohne, sowohl eine übernatürliche Einheit, als einen fortlaufenden Doppelsinn durch die göttliche Eingebung, anzunehmen: und so, daß man immer die historische Persönlichkeit der Schriftsteller im Auge behalte. Und dieses sind auf gleiche Weise Principien der biblischen Theologie.

3.

Der Name der biblischen Theologie bedeutete vormals Verschiedenes, immer aber etwas Anderes, als, was neuerlich, aus freisinniger und gründlicher Forschung, unter demselben sich ausgebildet hat. Zu dieser, der biblischen Theologie im eigentlichen Sinne, gab es früher nur einzelne Andeutungen und Bestrebungen; und mit ihr hängen einige andere Disciplinen in der Theologie neuerer Zeit zusammen.

Es ist von der Idee der bibl. Theol. schon 1. gesprochen worden. Hier zunächst von dem Namen der Wissenschaft und von ihrer Literatur.

1. Theologia biblica findet sich seit dem Ablaufe des 17. Jahrhundertes erwähnt; aber vor und außer dem Begriffe, welchen wir hier zum Grunde legen und ausführen, in vierfacher Bedeutung.

a. Die Erklärung der Beweisstellen der Schrift, um ihren Gebrauch in der kirchlichen Dogmatik zu begründen und

zu bestimmen. *Seb. Schmidii* collegium biblicum prius — posterius. Straßb. 1671. 689. ed. 3. (A. und N. T.). *) *C. E. Weissmann.* institt. theologiae exegetico-dogmaticae. 739. Aus neuerer Zeit dann die bekannten Werke: Zachariä, biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten Lehren — fortges. von Vollborth. 774—86. V. (Ersten 4 Theile 3. A.) Hufnagel, biblische Theologie. 785. 89. 91. II. Semler: hist. und krit. Sammlungen über d. sogg. Beweisstellen in der Dogmatik. 764 ff. II. (Exeget. Handb. für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik. 795. I. 802. II. 1.).

Die Behandlung der Beweisstellen (dicta classica) als solcher, unterscheidet sich nicht von dieser bibl. Th., als sofern sie etwa mehr für den unmittelbaren Gebrauch eingerichtet zu werden pflegte **). Neuerdings nahm sie die Stelle von ihr ein, da dieser Name eine andere Bedeutung erhalten hatte. Die Topik der heiligen Schrift, wie man es, seit Teller besonders (obwohl schon im 16. Jahrhundert) nannte, deutete voraus auch auf die biblische Theologie in unserem Sinne hin ***).

b. Biblische Theologie hat man auch die populäre Theologie, im Gegensatze zu der der Schulen (akroamatische — scholastische) genannt. Sie ist dann Eines mit der praktischen, wie mit der populären, Theologie, gewesen. C. F. Bahrdt, Versuch eines biblischen Systemes der Dogmatik. 784. 2. A. II. Auch Storr, theol. chr., e solis S. L. repetitae, pars theoretica. 793. (D. von Flatt. 2 A. I. 1813). Und die Schriftsteller zur praktischen Theologie.

---

*) *Io. H. Maii* theol. prophetica. 1710. *Ei.* synopsis th. ex meris verbis Christi. 707. Andere s. Walch. bibl. th. IV. 845 ff.

**) *E. L. Vriemoet* ad dicta class. th. dogm. V. T. selecta annotatt. 743. III. G. L. Bauer dicta classica V. T. notis perp. ill. 798 s. II.

***) *G. A. Teller.* topice Scripturae. 1761. Opuscc. 73 ss.

c. Es heißt so auch die einfache, urchristliche, Glaubenslehre, im Gegensatze zu den Erweiterungen und Entstellungen der Kirche. So bekanntlich schon im Mittelalter. — *Büsching*. epit. th. chr., e solis S. S. concinnatae. 756. 757. Dess. Gedanken, von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der bibl. dogm. Theol. vor der scholastischen. 758. (Vergl. s. Lebensbeschr. 276). Neben diesem: C. A. Crusius Vorst. von dem eigentlichen und schriftmäß. Plane des Reiches Gottes. 768. Gruner, prakt. Einleit. in die Religion der heil. Schrift. 773. Vornehmlich C. F. Böhme, die Rel. J. C. aus den Urkunden. 1826. 2. A.

d. Besonders in dem Namen der biblischen Theologen, findet sich auch der Begriff vor: unter göttlicher Auctorität gegebener, oder, eigentlich christlicher Glaubenslehre, im Gegensatze der bloßen Vernunfttheologie.

2. Der Name der biblischen Theologie erhielt denn aber neuerdings einen anderen Begriff, den im Eingange bezeichneten. Er sollte die rein-geschichtliche Entwickelung der bibl. Idee'n, im Gegensatze zu dem Schriftgebrauche in Kirche und Dogmatik, darstellen. Man darf also (da dieser Bedeutung ein würklich anderer Begriff zum Grunde liegt) nicht dieselbe nur, als eine andere Methode der bibl. Th., etwa die analytische, der synthetischen gegenüber, bezeichnen. Die Semler'schen Schriften hatten auch hierauf aufmerksam gemacht. Vrgl. *Keil*. de interpr. hist. p. 96. (Opuscc.) *Gabler*. de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque utriusque finibus. 787. *C. C. E. Schmid*. de theologia biblica. 788. II. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der bibl. Th. des N. T., Analekten von Keil und Tzschirner, III. 151 ff. Schirmer, die bibl. Dogmatik in ihrer Stellung und ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der Theologie. 820.

Das Werk von Ammon gehört hierher: (Entwurf einer rein biblischen Theologie 1792.) Biblische Theologie. 801. III. 2. A., wiewohl es selbst, in der Erklärung, wel-

che ihm voransteht, sich noch jener früheren Art beizählen will. Dann die von G. L. Bauer: breviarium theol. biblicae. 803. Theologie des A. T. 796. Beilagen 801. Theol. N. T. 800 ff. IV. — Kaiser's Werk: die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus — 813. I. (1814 ff. praktische Theologie. II. Cultus. III. Bibl. Moral. IV. Aesthetik.) faßte den Begriff der Wissenschaft tiefer, und führte sie reicher aus: und wird, was auch immer der Inhalt, in Beziehung auf den Verf., und an sich, bedeuten möge, so immer wichtig bleiben. In dieser Erweiterung ist die biblische Theologie auch von W. M. L. de Wette behandelt worden: Biblische Dogmatik A. und N. T., oder kritische Darstellung des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. 813. 818. 2. A. (Lossius biblische Theologie des N. T. 825.) *).

Die Schriften über einzelne Theile der Wissenschaft und einzelne Bücher und Stellen der Schrift, so wie über die beiden Religionen, und ihr Verhältniß zur alten Welt und ihren Heiligthümern, sind bei den einzelnen Stellen dieser Darstellungen, wo sie hin gehören, zu erwähnen. Sie sind das Bedeutendste in der Literatur unserer Wissenschaft. Vieles ist auch zur biblischen Theologie überhaupt, ausgeführt von G. C. R. Matthäi: der Religionsglaube der Apostel Jesu — 826. I.

3. Vorarbeiten und Andeutungen zu dieser biblischen Theologie, gab es, seitdem die Schriftauslegung freier und die Glaubenslehre gründlicher geworden war. Selbst in den Schriften der Juden (z. B. M. Maimonides, More Nevochim) und der alten christlichen Lehrer (der Antiochener z. B.) giebt es Hinweisungen auf eine solche Be-

---

*) Außerdem gehören noch her: E. G. Lange: exegetische Versuche über einige bibl. Worte und Redensarten. 770. VI. Stücke. W. A. Teller: Wörterb. des N. T. 6. A. 1805. G. H. Lang: zur Beförd. des nützlichen Gebrauches des Tell. W. d. N. T. 78 ff. IV.)

handlung der Schriftlehre *). Auch das Princip derselben wurde häufig besonders dargestellt; doch richtete man sich neuerlich auch hierbei mehr auf das Verschiedenartige, Widersprechende, Allmälige in diesen Schriften, als auf ihr Gemeinsames, und die tieferliegende Einheit. (Thurn) Sammlung abweichender Vorstellungen der N. T.lichen Schriftsteller über einen und denselben Gegenstand. 803. II. — Aber in dem Sinne, daß die biblische Theologie überhaupt das Genauere und Tiefere in der Schrift, in Beziehung auf die Glaubenslehre, sucht; hat sie in den Arbeiten der Theologen des 17. und 18. Jahrhundertes, sehr reiche Vorarbeiten. (Außer den Commentatoren, besonders die Observationen von C. Vitringa, A. Pfeiffer, S. Deyling, Beausobre u. A.)

Es sind aber andere Namen theologischer Disciplinen neuerlich in den Gebrauch gekommen, welche theils der Idee der biblischen Theologie verwandt, theils von ihr abgeleitet sind. Die praktische Einleitung in die Schrift ist eine solche. (Berger's pr. E. in das A. T. 799. III. IV. von Augusti, bis 1804. Dess. mor. Einl. i. d. N. T. 797 ff. IV. Wahl und Stäudlin pr. Einl. in d. A. und N. T.) — Auch gehört hierher die, neuerlich sogenannte, Mythologie des A. und N. T. Denn, wenn man auch bei dieser sich vorzugsweis auf den erzählenden Theil der Schrift gerichtet hat, und Methode und Geist derselben in den gewöhnlichen Darstellungen mehr eine Uebertreibung der Principien von der biblischen Theologie genannt werden mag: so waren es doch eben diese Principien rein-geschichtlicher Auffassung, welche sie hervorgerufen haben. Schelling, über Mythen, hist. Sagen, und Philosopheme der al-

*) Die Darstellungen der alten Kirche und Theologie von den Oekonomie'n A. und N. T. (*I. H. Maius:* oeconomia temporum V. — N. T.; iudiciorum divinorum sub V. — N. T. 1706 ff.) Die Einseitigkeiten der ebionitisch-, der gnostisch- und manichäisch Gesinnten, ältester und mittlerer Zeit zu geschweigen.

ten Welt: Paulus Memm. V. nr. 1. Jul. von Soden, Mythologie der Christusreligion; Idee'n zu ihrer Veredelung. 800. G. L. Bauer, hebr. Mythologie des A. und N. T., mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker. 802. II. — Es wird unten in der Ausführung selbst darzulegen sein, wie diese Begriffe vom Mythus ursprünglich gemeint gewesen, und wie sie anzuwenden seien.

4.

Die biblische Theologie läßt sich am angemessensten in zwei Theilen ausführen, einem allgemeinen und besonderen. Jener hat von den Schriften, den Schriftstellern, und den Anstalten oder der Sache, welcher sie angehören, in Hinsicht auf religiösen Geist und Lehre zu handeln: dieser die einzelnen Begriffe und Formen selbst darzulegen, in denen sie sich ausgesprochen haben.

Die biblische Theologie hat sich immer auf jene beiden Hauptmomente zu richten, von denen bisher schon die Rede war: die Verschiedenheit und die höhere Einheit in den heiligen Schriftstellern darzulegen. Der allgemeine Theil soll den besonderen, so begründen als erläutern. Diesemnach wird er vom Verhältnisse der Schrift zu den Lehren des alten und neuen Bundes, von diesem selbst, und von der Eigenthümlichkeit und Sinn und Lehre der Schriftsteller, handeln. Von verschiedenen Seiten angesehen, läßt sich der zweite Gegenstand, vor oder nach dem dritten darstellen. Die Charakteristik der Schriftsteller wird man in zwiefacher Art, nach Classen und Perioden, und nach den Einzelnen, auszuführen haben. Die Eigenthümlichkeiten und das Gemeinsame der Form (Darstellung und Lehrart) der heiligen Schriftsteller kommen in der biblischen Theologie nur insofern in Betracht, als entweder mit ihnen die

Behandlung der Glaubenslehre selbst zusammenhing, oder die Auffassung und Beurtheilung dadurch bestimmt wird. Noch mehr gilt dieses von der Sprache.

Die historische Behandlung dieser Gegenstände fordert, nach dem erweiterten Gesichtskreise unserer Zeit, mehr, als was selbst in den neuesten Bearbeitungen der Wissenschaft versucht worden ist; vornehmlich, um die Religionen der Schrift in ihr rechtes Verhältniß zur alten Welt zu setzen, und die Schriftsteller A. u. N. T. in ihrem eigentlichen Verhältnisse zu jenen darzustellen.

Ueber den besonderen Theil ist nur das zu bemerken, daß die Anordnung der Schriftlehren, nach der gangbaren Dogmatik, nicht die angemessenste für die biblische Theologie sei; in welcher gerade Einiges (vor Allem die Idee vom Reiche Gottes) mehr hervortrat, was die Glaubenslehre übergangen, oder in einer Bedeutung und Richtung behandelt hat, welche der Schrift fremd ist, und ihren Sinn zurückstellt oder verdunkelt.

Andere Untersuchungen gehören entweder der Wissenschaft selbst an (wie, wenn man von anderweiten Quellen der biblischen Theologie, außer der Schrift, handeln wollte); oder sie brauchen nicht in ihr behandelt zu werden, sondern gehören für die allgemeinen, theologischen Erörterungen.

Erster Theil.

Allgemeine biblische Theologie.

1.

Da die biblische Theologie die heiligen Schriften A. und N. T., als die Urkunden der Israelitischen und christlichen Religionsanstalt ansieht, und da die nächstfolgende Untersuchung über diese Anstalten, sich allein auf diese Schriften gründet; so ist es das Erste, was die allgemeine biblische Theologie zu erweisen hat: daß jene Schriften **würklich** und **das Eigentliche** der Mos. und der christl. Religion enthalten.

1. Wenn das, was hier erwiesen werden soll, nicht zu erweisen wäre: so würde die gesammte biblische Theologie Bedeutung und Werth, aber der allgemeine Theil besonders, mit welchem wir es zunächst zu thun haben, seinen Sinn und Nutzen verlieren. Allein es würde nicht zu erweisen sein, wenn **entweder** die Schriften A. und N. T., nur als gelegentliche, populäre Darstellungen angenommen werden müßten, so, daß das Eigentliche jener Religionen, als ein Geheimniß, daneben bestanden hätte, **oder** wenn eine fortgehende Accommodation in ihnen Statt gefunden

hätte. Das Resultat würde im Ganzen dasselbe sein bei beiden Ansichten: nur würde bei der zweiten mehr Absicht im Schreiben, und weniger System in der Lehre, angenommen werden. — Es versteht sich von selbst, daß diejenigen Meinungen nicht hierher gehören, nach denen diese Schriften nur, nicht als einzige Erkenntnißquellen jener Religionen genommen werden. Wir müssen in der That, wenigstens bei der christlichen, auch die Anstalt, wie sie geschichtlich gegeben ist und besteht, als Religionsquelle nehmen; die es auch nach der Absicht Jesu selbst habe sein sollen. (Dieses gehört zum Inhalte des folgenden §.) Allein bei diesen, wohlverstandenen, Meinungen, bleibt das Ansehen und die Zuverlässigkeit der heiligen Schriften.

2. Jene, zuerst erwähnte, Vorstellung von einem Geheimnisse, neben der Schriftlehre A. und N. T., ist in zwiefachem Sinne vorhanden gewesen unter Juden und Christen. (Davon abgesehen, daß man die Verfasser jener Schriften, entweder als Theilnehmer an jenem Geheimnisse denken konnte, oder nicht.) Entweder hat man eine geheime Lehre, oder einen geheimen Plan gedacht, welchen die Stifter der Anstalten gehegt hätten. — Es gehört wieder nicht hierher, was man bisweilen von dem Misbrauche jener Religionen unter ihren ersten Bekennern und Verkündigern für solche Geheimnisse, gemeint hat. Es bliebe dann immer der ursprüngliche Sinn von jenen, und es hätten diesen nur gewisse Plane vorgespiegelt, um hinter ihm, als einem einfachen, gemeinnützigen, sich zu entwickeln und auszuführen. (Kestner's Agape.) Doch müssen Wohlgesinnte hierbei immer erwägen, daß es schwer zu begreifen wäre, wie eine völlig lautere Sache so habe gemisbraucht werden können.

A. Geheime Lehre A. T. neben den Schriften. Es war dieses bekanntlich die allgemeine Ansicht schon der altjüdischen Zeiten; in sich verschieden nur, je nachdem man jene mehr oder weniger entfernt annahm von der Schrift-

lehre, nach Sinn und Inhalt. Indeß versuchte diese allgemeine Ansicht sich mit der Schriftlehre, durch allegorische und andere Deutungen zu vereinigen. Die Ansichten der Alexandrinischen Juden, traten in der Kabbala, gesteigert wieder hervor. Beide sprachen von dem Geheimnisse hinter der Volks- und Schriftlehre *).

Aber ganz außer Zusammenhang mit den heiligen Schriften selbst, und unendlich tiefer als diese, wurde jene Geheimlehre des Moses und der Propheten, bei Jüdisch-gesinnten Gnostikern (den Ophiten, vielleicht auch zum Theile in den Elementinen?) gedacht. Bei diesen und den späteren Ansichten gleicher Art, trat denn gewöhnlich die Meinung hervor, daß es in dem Plane des Moses gelegen habe, Aegyptische Mysterien zu stiften. Neuerlich (Reinhold): die ebräischen Mysterien. 1788. — Wette (Comm. zu Ps. 17. 73, andeutend auch bibl. Dogm. S. 91.) ist dem Gedanken von Mysterien im Jüdischen Volke (ob von so frühem Ursprunge? unbestimmt gelassen) nicht abgeneigt. Wollten wir indessen auch in manchen Aeußerungen A. T. Gedanken anerkennen, welche über die Grundbegriffe des schriftmäßigen Mosaismus hinausgingen; so müssen wir die Freiheit erwägen, welche den Israeliten auf dem Gebiete des religiösen Glaubens und Meinens gelassen worden war, und es führt uns Nichts bei jenen, gerade auf fremde Quellen hin.

Allein es giebt andere zweideutige Ansichten dieser Art: in welchen es unausgemacht bleibt, von wem diese Geheimnisse, als das Tiefere der Volksreligion A. T., gestiftet worden seien; zu denen auch die, eben erwähnte, gehören kann. So Autenrieth, über das Buch Hiob. 1823. Aber höchst merkwürdig und beziehungsreich ist die Art, wie man, (auch der eben Genannte, S. 41 ff.) aber ohne Zweifel auch

---

*) Den großen und kleinen Mysterien des Philo. Jene bedeuten die höhere Anschauung; diese die reinere Lehre. De sacrif. Ab. 139. Abrah. 367. Francof., and.

unter den früheren Juden, den Melchisedek (Gen. 14, 18—20) in diese Meinungen verflochten hat. Denn gewiß galt er unter Vielen von diesen als Vorläufer und Typus des Messias, nicht nur, weil er als eine mystische, oder weil er als eine übermenschliche Person angesehen wurde, oder als König von Salem (s. u. A. Wetst. z. Gal. 4, 26): sondern, weil man in ihm den Urheber der geistigen Religion dachte, welcher auch Abraham gehuldigt habe, und die durch das Mosaische Gesetz nur für eine Zeit unterbrochen worden sei. Vom Abrahamitischen Glauben war dieses auch die Paulinische Ansicht, welche weiterhin darzustellen ist: vom Melchisedek wird eine höhere Ansicht überhaupt im Briefe an die Hebräer ausgesprochen, wie die späteren Melchisedekiten sie für ihre Ansicht gebrauchten; vielleicht im Grunde eben die, daß Melchisedek die eigentliche alte Offenbarung besessen habe. Verschiedene Meinungen über diese Person hatte nach Epiphanius (55, 7.) auch die rechtgläubige Kirche. (Geschichte des Melchisedek, unter Athanasius Werken *).) Neuerlich hat Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben" jenes so ausgeführt, daß er (wodurch die Ansicht hierher gehört, und was auch vielleicht schon in den älteren Meinungen dieser Art zum Grunde lag) Mysterien annahm, welche sich von dem Melchisedek hergeschrieben oder bezeichnet, aber neben dem Israelitischen und Jüdischen Volksglauben fortwährend, als das Höhere, bestanden hätten. Es blieb bei allem diesen unbestimmt, wie der Mosaismus sich hiezu verhalten habe.

B. Geheimer Plan des Moses, der über den Inhalt des A. T. hinaus gelegen habe. Dieser wurde immer, als ein politischer gedacht; und er bedarf hier keiner weiteren Erörterung, da diese Meinungen in der Apologetik behandelt zu werden pflegen. Es führt diese Ansicht, wie

*) Ausführlich im altkirchlichen Sinne *Cunaeus*, de rep. Ebrr. 371. ff. (1632). *Deyling*. Obss. SS. II. 5.

die gleiche vom N. T., immer zur vollständigen Verwerfung dieser Schriften, oder auch der Religion überhaupt.

C. Geheime Lehre des Evangelium neben dem N. T. Dieses war oft auch der bescheidnere Ausdruck für diejenigen, welche fremdartige Meinungen an die Stelle des Evangelium setzen wollten; wie es im chr. Alterthume, milder von den Alexandrinern, entschiedener von den Gnostikern, geschahe. Nach solchen würden wir sehr unrecht thun, wenn wir uns an die Schriften N. T., als an Urkunden des eigentlichen Evangelium, halten wollten. Ansichten dieser Art lagen aber ganz außer der Denkart neuerer Zeiten, und zwar der von allen Parteien. Daher nur zweifelhafte Anklänge von ihnen, wie bei Ballenstedt: Philo und Johannes. 1812. Christmann: über Tradition und Schrift, Logos und Kabbala. 1825. Diejenigen ausgenommen, welche in die Umgebung Jesu einen Mysteriengedanken hineingetragen haben, welche denn aber wieder selten das Wesentliche derselben gerade in eine Lehre setzten, oder diese für so entfernt von der Schriftlehre hielten. Diese sind viele gewesen; jedoch meistens nicht in Schriften für die Oeffentlichkeit. Doch s. die Allgegenwart Gottes. 1817. und 2. Theil: Eleusis. 1819. Hierher gehört auch die, unten zu erwähnende, Vorstellung vom essenischen Ursprunge des Christenthums.

D. Geheime Plane, welche sich hinter dem Evangelium verborgen gehalten haben; unentschieden, ob, wann und wie sie dann hervorgetreten seien. Die alte Fabel, welche die Meinungen und Schriften de tribus impostoribus, die geheimen und natürlichen Geschichten Jesu u. s. w. angesprochen oder dargelegt haben.

Das Gegentheil von allen diesen Meinungen erweist sich durch die biblische Theologie selbst, indem diese das zusammenhängende, vollständige, durch die Geschichte (die innere und äußere, des Israelitischen Volkes, der ursprünglichen, christlichen Kirche) bestätigte Ganze jener Religionen

und Anstalten, sowie sie in diesen Schriften dargestellt werden, darlegt. Es würde überdieß die Beweisführung an denen sein, welche jene Annahmen, sowohl gegen den Anschein, den die Schriften geben, als gegen die altbegründete, herrschende Ansicht machen. Bei dem A. T. wird sie schon durch die Einfachheit des Sinnes widerlegt, welcher in dem Volke herrschte; bei dem N. T., durch die Universalität der Sache, welche gerade in der Bestimmung des Evangelium lag. So ist denn in diesen Schriften immer das Geheime nur die Vorbereitung zu dem Oeffentlichen. (Matth. 5, 14—16. Luk. 8, 16—18. 12, 2 ff. — Mark. 4, 11 ff. vgl. mit 21 ff.) Ueber die Unmündigen und die Vollkommenen (1 Kor. 2, 6. Hebr. 5, 11 ff. 6. *)) bedarf es keiner Auseinandersetzung, daß sie nicht hierher gehören. — Wir wollen es nicht ausführen, daß die, hier verworfenen, Vorstellungen gewöhnlich etwas Anderes im Grunde gehabt haben, und, daß sie unzuberechnen weit führen würden.

3. Die andere, oben erwähnte, Meinung liegt schon mehr auf dem Gebiete der eigentlichen Glaubenslehre: die, daß in jenen Schriften eine fortgehende Accommodation anzunehmen sei. Diese Ansicht ist aber mehr den Worten nach, als in der That, so allgemein von den heiligen Schriften gefaßt worden. Dann würden uns auch die Mittel abgehen, die Accommodation sowohl, als die eigentliche Meinung und Lehre, in den Schriften zu erkennen; und diese Ansicht müßte zuletzt zur Verwerfung der Schriften, ihrer Authentie nach, führen. (So beim Spinoza. Vgl. J. G. Wachter: Spinozismus im Judenthum. 1699.) Man kann die Anbequemung nur in einzelnen Darstellungen der Schrift, und hier mehr, als einen Nachhall der in der lebendigen Lehre, anerkennen: eben deswegen nirgends im A. T., und im N. T. mehr als eine unabsichtliche, wie

*) Dav. Schulz Meinung über diese Vollkommenen (Einl. z. Br. a. d. H. 67 ff.) geht blos jenen Brief an.

neuere Theologen sie (obschon nicht ganz eigentlich) genannt haben. Es konnte neben dem lebendigen Bewußtsein vom Wesentlichen des Evangelium, Manches theils aus allgemeinen Volks- und Zeitmeinungen, theils aus dem, was besondere Verhältnisse und Vorurtheile in die Seele gelegt hatten, jetzt gerade für gleich bedeutend oder doch für annehmbar, gehalten werden von den Aposteln, was es nicht war, und was ihnen eine andere Zeit oder andere Anlässe wieder aus der Seele brachten, oder zurückstellten, oder anderem Aehnlichen gleichsetzten. Es hat die biblische Theologie dergleichen Vieles darzustellen; und in den Principien, welche sie über die Religionen A. und N. T. aufstellt, liegen dann die Gründe und Normen für die Trennung solcher Accommodationen und des Wesentlichen jener Lehren.

Uebrigens war der Lehrerstyl unter den Juden im Zeitalter Jesu, und auch in den Evangelien, weit mehr dafür, Volksmeinungen, als Allegorie höherer Begriffe zu gebrauchen, als sie bedeutungslos daneben zu lassen, oder selbst beiläufig auszusprechen. Aber keine Lehre des Alterthums oder neuerer Zeit, hat eine Anbequemung üben mögen, wie die dogmatischen Theorie'n sie oft dargestellt haben: nur das Falsche hinzustellen, ohne die Mittel zur Verbesserung, oder auch nur einen Schein der höheren Lehre darzubieten: und allerdings möchte einer solchen Ansicht, das Zugeständniß einer Befangenheit in Meinungen der Zeit und des Volkes, welche bei jenen Männern Statt gehabt habe, vorzuziehen sein. —

Diesemnach setzen die folgenden Untersuchungen voraus: daß die Schriften A. und N. T. die eigentliche Lehre des Mosaismus und des Christenthums darlegen; so, daß diese aus ihnen erkannt werden können, und man sicher sei, diese darzustellen, wenn man den Inhalt von jenen darlege.

2.

Das Wesentliche der Religion A. und N. T. ist in diesen Schriften, nicht, wie in den heiligen Büchern anderer alter Religionen, aber auch anders in einem Theile des alten, anders im N. T., enthalten. Doch kann man aus diesen beiden, eben deswegen am genauesten, Geist, Lehren und Geschichte des Mosaismus und des Christenthums erkennen.

Die Darstellung: wie die heiligen Schriften die Religionen enthalten, denen sie angehören; gehört nicht nur zu dem Hauptgegenstande dieser vorläufigen Erörterungen, sondern sie charakterisirt auch zugleich, so die Schriften als die Religionen.

1. Heilige Bücher sind ursprünglich nur im Morgenlande, Gegenstände der Verehrung, wie Erkenntnißquellen und Andachtsmittel, gewesen *). Wir wollen den Grund hiervon, weder darin suchen, daß das Leben, auch das religiöse, anderwärts, bei den Griechen vornehmlich, reger, daß die Religion also lebendiger; noch darin, daß die sinnliche Darstellung, die der Kunst, unter diesen bedeutender und vorherrschender gewesen sei: das Morgenland hat immer und allenthalben schriftliche Urkunden geliebt und verfaßt. Heilige Bücher wurden aber in ihm immer da am meisten geehrt, wo es keine weltliche Literatur gab; so wie

*) Dieser Gegenstand, und überhaupt die Geschichte der Anerkenntniß von heiligen Büchern, bedürfte einer besonderen Erörterung. *Cramer.* de bibliologia, in SS. LL. proposita. 819. 1. 2. Schleiermacher's Reden über die Religion. 308 f. 3. A. (Einzelne Bemerkungen in Schelling's Vorless. über d. Methode des akad. Studium; Fr. Schlegel, über die Weisheit der Indier, u. A.) Bei den Griechen hatten nur die Mysterien ihre heiligen Bücher — κρυπτὰ, διαθῆκαι. *St. Croix* recherches. II. 11. 56. ed. S. de Sacy.)

Julian umgekehrt diese dadurch zu Ehren bringen wollte, daß er sie zur heiligen Literatur der alten, griechischen Welt machte *). Uebrigens findet sich die Anerkenntniß solcher Schriften im Morgenlande, in verschiedenen Graden: Glaube an sie, als an bloße Urkunden, Denkmale, heiliger Geschichten aus dem Alterthume; als an inspirirte Schriften: endlich als an Verkörperungen der Gottheit, oder doch Organe göttlicher Kräfte. Allein immer waren sie selbst geschrieben worden, um als heilige, oder doch, um öffentlich gebraucht zu werden.

Dieses findet nun nicht bei den biblischen Büchern, wenigstens zu dem bedeutendsten Theile derselben, Statt; und auch in denjenigen Stücken, welche abgefaßt wurden, um Religionsurkunden zu sein (einigen Stücken des Pentateuchs) ist der religiöse Inhalt nicht so gegeben, wie es sonst in solchen Schriften geschahe. Sie waren **Gelegenheitsschriften**, welche sich auf die Mosaische und christliche Anstalt, als das Eigentliche, welches sie voraussetzen, bezogen, und durch sie veranlaßt, hervorgerufen worden waren: mögen sie nun Ritual-, Geschichtsbücher oder familiäre Schriften sein. Sie stellen sich eben deswegen ohne besondere Ansprüche dar.

Die Frage über die Zweckmäßigkeit oder Nothwendigkeit heiliger Schriften in positiven Religionen, gehört in die Glaubenslehre. Die sonderbare Erörterung: warum Jesus nichts Schriftliches hinterlassen habe? bedeutete meistens dasselbe; wo sie nicht etwas mehr anzeigte, nämlich, worin sich das Wesentliche des Christenthums darlege; oder ob Jesus würklich eine neue, eigene, Sache gehabt habe, und habe aufstellen wollen? **) — Wenn wir mit einer bekann-

---

*) **Ullmann's** Gregor v. Naz. S. 89.

) **Witting, über die Fr., warum Jesus nichts Schriftliches hinterlassen? Brschw. 822. (Außer den älteren Schriften, z. B. bei Fabricius, Cod. apocr. N. T. I. 303; *Sartorius*: causarum,

ten Meinung (auch der der Schrift: neue Erklärung des höchstwichtigen Paulinischen Gegensatzes zwischen Buchstaben u. Geist. 1799. aber schon des Origenes und Hieronymus) jene Frage aus den Paulinischen Darstellungen von πνεῦμα und γράμμα beantworten wollten; so würden wir die Bedeutung dieser Ausdrücke ungehörig erweitern, und eine Bestimmung der heil. Bücher voraussetzen, welche sie nicht hatten. Jene Darstellungen werden, soweit sie nicht in die Moral gehören, weiterhin erörtert werden. Es war so natürlich, als heilsam, daß diese Schriften, auch in der christlichen Gesellschaft, einzeln und im Ganzen, als heilige und als Religionsurkunden angesehen und behandelt wurden. (Hauff, Briefe, den Werth der schriftlichen Religionsurkunde — betreffend. 809 ff. III.)

2. Nach der Art ihrer Entstehung, und nach den Ansprüchen, welche die h. Bücher machen, können sie nur in einem freieren Sinne Religionsurkunden sein. Auch in ihrem geschichtlichen Theile, und selbst, wo sie Nationalbücher sind; auch da, wo sie die israelitischen Volksstatuten geben: aber weit mehr in ihrem zufälligen Theile, müssen sie nach dem Geiste aufgefaßt werden. Sie müssen ferner allenthalben in Beziehung auf die Anstalten, und ohne Aengstlichkeit genommen und benutzt werden; da sie sich nur auf jene beziehen *), und da selbst die Theopneustie, welche sie sich beilegen, nur derjenige heilige Geist war, welcher in der Sache lebte.

Aber gerade in jenem Charakter liegt nicht nur die größte Gewähr für ihre Zuverlässigkeit; sondern es kann auch, wenigstens eine geistigere Religion, nach Geschichte und Inhalt, nur aus solchen Schriften geschöpft werden. Auch geschichtlich, weil sich in dieser Verfassung der Bücher so-

---

cur Christus scripti nihil reliquerit, disquisitio historico-theologica. Basel. 818.)

*) Nur zum Theile gehört hierher Keil: de modis, quibus SS. LL. in dogmatibus tradendis versantur. 1780. Opuscc. I.

gleich mehr das Innere, Geistige darlegt: das Andere ist sehr klar, daß die religiöse Benutzung, bei einem solchen Charakter heiliger Bücher, auf das würdigste und gedeihlichste Statt habe, eben, weil er geistig ist und den Geist erregt. Aber für jenen Zweck, um Geist, Geschichte, und das Wesentliche der Lehren, des Mosaismus und des Christenthums, kennen zu lernen, sind die Bücher vollkommen ausreichend; und es ist dieses durch die Ausführung der Wissenschaft selbst darzulegen *).

3. Eine Hindeutung auf diese Beschaffenheit unserer heiligen Bücher, und auf die Nothwendigkeit, in der angegebenen Weise, also nicht nach dem Buchstaben, aus ihnen zu schöpfen; findet sich in der Kirche durch alle Zeiten. Man dachte aus diesen Gründen an eine Vervollständigung der Schrift, als Erkenntnißquelle: und in der alten Kirche nahm man die Tradition als solche (in verschiedener Bedeutung) an. Bekanntlich haben Aufgeklärte beider Kirchen auch in der neueren Zeit, diese Tradition in einem, der Wahrheit (aber nicht dem Sprachgebrauche und der Geschichte) nicht entfremdeten, Sinne nehmen wollen: eben vom Geiste, welcher aus der Schrift sich über die Kirche verbreitet habe, und durch welchen man auch die Religionslehre von jener aufzufassen habe. Die Analogie des Glaubens der Protestanten, auf welche oben schon hingewiesen wurde, war ein gleichbedeutendes Hülfsmittel, sich das Wesen der heiligen Schriften zusammenzustellen. Die Anstalten, die Mosaische und die christliche, und die Schrift, bestimmen und erklären einander gegenseitig.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß es eine andere Frage und ein anderes Geschäft sei, die Schrift kirchlich als Erkenntnißquelle zu gebrauchen; und historisch, wie es

*) Einigermaßen hierher J. B. Lüderwald: Unters. der Gründe, warum Gott der h. Schrift mehr eine erzählende, als lehrende, Einrichtung gegeben habe. 781.

die biblische Theologie vollzieht, die Lehren und die Systeme aus ihr zu entwickeln.

3.

Die Mosaische Religion oder Anstalt, der Eine Hauptgegenstand der biblischen Theologie, ist erst seit dem 17. Jahrhundert, wenn auch von verschiedenen Standpuncten aus, so würdig als richtig aufgefaßt worden. Indessen bietet sie auch, als bürgerliche Anstalt, als Gesetz, als Religion und als Schriftlehre, verschiedene Seiten, wenn nicht für die Beurtheilung, doch für die Auffassung, dar.

1. Die Kirche stellt bekanntlich dem Mosaismus, als eine frühere Offenbarung, die sogenannte, patriarchalische Religion voran. Sie nahm indessen diese Ansicht, selbst wieder zurück, indem sie entweder das Christenthum für die Wiederherstellung von ihr hielt, sie selbst also nur als Andeutung von diesem *); oder den Mosaismus nur als Entwickelung von ihr nahm **),

Gewiß haben die Israeliten und die Urkunden der Genesis, die Religion der Patriarchen so genommen; und der Mosaismus gründete sich daher durchaus auf sie, indem er den Gott dieser Väter, und nach der Bestimmung verkündigen wollte, welche diesem Geschlechte von Altersher gegeben worden sei. Die Genesis giebt daher in ihrem Lehrinhalte, nur die Mosaischen Gottesbegriffe, in einer einfacheren Gestalt; was sich denn auch in dem Ritus darlegt, welcher in der Beschneidung, und einem einfachen Opfer,

*) S. oben zu 2. Die Paulinische Darstellung.

**) *Heidegger.* hist. sacra patriarcharum. 729. J. J. Heß Gesch. d. Patriarchen. Tobler's Gedanken u. Antworten z. Ehre d. Altväter u. Moses. 1788.

als Huldigung, besteht. In ihrem geschichtlichen Inhalte zeigt sie dann (wie sich ohne Zweifel mannichfache alte Sagen in ihr aussprechen) nur hin und wieder Spuren anderweiter, vielleicht auch fremdartiger, Meinungen und Gebräuche; auch außer denen, welche sie, als die verwerflichen, die der götzendienerischen Zeit und Art, erwähnt. (31, 19 ff. 35, 2. 38, 18. Jos. 24, 2.) Die Schöpfungsgeschichte, und, was mit ihr zusammenhängt, steht für sich, und muß immer besonders beachtet und beurtheilt werden.

Wie der Begriff von Gott derselbe sein soll, welchen die Genesis dem Abraham beilegt, und den Moses zum Grunde gelegt haben soll *) (Exod. 3, 15. 6, 3 u. a.): so ist es auch derselbe Begriff von Religion dort und hier, nur praktisch, und von der Tugend aus Frömmigkeit kaum unterschieden (17, 1. — 39, 9. 50, 19 f.). Der Glaube ist in den Stellen der Genesis, nicht die Religion des Abraham überhaupt, sondern eine einzelne Aeußerung, welche darum hervorgehoben wird, weil durch dieselbe die Israelitische Anstalt und Bestimmung möglich wurde. Er kehrt in den späteren Israelitischen Büchern denn auch immer wieder, in Beziehung auf die göttlichen Verheißungen für das Volk (Jes. 7, 9. Hab. 2, 4; jener, in der Kirche, dieser, auch im N. T. so wichtigen, Stelle. — S. unten.) Aber auch Paulus will den Glauben nicht dem Mosaismus absprechen; sondern legt nur darauf Gewicht, daß in der patriarchalischen Zeit, das Gemüth allein und seine frei-einfache Aeußerung, gegolten habe.

Einige Vorurtheile über die sogenannte, patriarchalische Religion, treffen sie zugleich mit der Mosaischen, und müssen bei dieser erwogen werden. Das z. B. daß der Gott des Abraham wohl der des Pantheismus gewesen sei. Andere lagen in der Annahme einer besonderen Fähigkeit und Würde des Abraham. So auch bei den Alexandrinischen Juden;

---

*) Sonne, der Gott Abrahams. 1806.

so die Geheimnisse des Buches Jezirah, und die Sagen im Orient sonst, über die Weisheit des Abraham *).

Die biblische Theologie nimmt übrigens, vornehmlich, wenn sie diese patriarchalische Religion nur in Beziehung auf den Mosaismus behandelt; auf die verschiedenen Meinungen von der Aechtheit jener Urgeschichten, nur dann Rücksicht, wenn es ihre Angelegenheit erfordert. Aber es liegt ihr z. B. völlig fern, ob es einen gewissen Zusammenhang zwischen jenen und manchen Religionslehren und Geschichten des heidnischen Alterthums gebe, wie er in verschiedenem Sinne angenommen worden ist **): und eine geschichtlich strenge Wissenschaft möchte auch in der That nicht wohl Annahmen zu berücksichtigen haben, welche auf Möglichkeiten oder auf zufälligen Anklängen in Namen beruhen, oder auch den Darstellungen der Genesis Gewalt anthun. — Aber auch, ob der Monotheismus des Abraham, wenn reinmenschlichen Ursprunges, von irgend einem anderen Volke entlehnt sei (den Chaldäern, den Indiern) und, ob nicht die spätere Volksreligion in die Urzeit Etwas hineingetragen habe? vermag die biblische Theologie, wenigstens so vorläufig, also an dieser Stelle, nicht zu beantworten: das Erstere wird zum Theile noch weiterhin zur Sprache kommen.

2. Die Urtheile und Ansichten, welche auch in der Kirche von der Religion des A. T. geherrscht haben, sind immer weit verschiedenartiger gewesen, als es gewöhnlich angenommen wird. Seitdem das A. und N. T. sich ganz gleich gestellt wurden; erhielt sich in der Kirche immer eine

*) Unhistorisch L. Bendavid, über die Religion der Hebräer vor Moses. 814.

**) Nachdem man früher in den heidnischen Berichten, Entstellungen der Patriarchengeschichte gefunden hatte (G. J. Voß, Huet), wurde neuerlich, entweder vom Ganzen derselben, oder der Geschichte von Abraham's Vorfahren allein, angenommen, daß Alles von dorther, entstellt oder nationalisirt, entlehnt worden sei. (Buttmann — Kaiser — Wette b. Dogm. S. 45.)

gewisse Inconsequenz, in welcher der Mosaismus zum Theile zurückgedrängt, zum Theile erhoben worden ist. Die offenen Gegner desselben waren übrigens von verschiedener Art: die früheren bestritten ihn, um das Christenthum dagegen zu erheben; die neueren im 18. Jahrhundert, als die Grundlage des Christenthums, wie ihn die Kirche nämlich ansahe, oder als angenommene Offenbarung überhaupt (Tho. Morgan). Die Gesichtspuncte, welche oben erwähnt worden sind, haben für die eigentliche Würdigung des Mosaismus keine Bedeutung; denn bürgerliche Einrichtung, Lebensgesetz, Religionslehre und der Geist der Lehrer und Schriftsteller im Volke, waren durch die Mosaische Anstalt auf das innigste mit einander verknüpft worden: nur die Darstellung jener Religion hat sich an diese ihre verschiedenen Seiten zu halten.

Die nicht-theologischen Ansichten von dem Mosaischen Gesetze (politische und ästhetische vornehmlich) haben das Verdienst gehabt, welches sich gewöhnlich bei den freieren Idee'n auf diesem Gebiete findet: zugleich zu läutern, und zu vertheidigen oder zu empfehlen. Es würkten endlich bei diesen Gegenständen die freieren Erörterungen der Schriften des A. T., und die des Mosaismus, immer zusammen. — Vertheidigung des Ganzen, von Warburton: göttl. Sendung Mosis. D. von Schmidt. 751. III. (The divine legation of Moses. 1755. III. 4. A.) Verth. und Aufklärung der Gesetzgebung, von J. Spencer: de legibus Ebraeorum ritualibus. Ed. *C. M. Pfaff.* 732. Von J. D. Michaelis: Mosaisches Recht. 3. A. 775 ff. VI. Paulus, Conservator. II. Nr. 3—5. Hufnagel, Mose, wie er sich selbst zeichnet. 1822. Jahn, biblische Archäol. II. 1. und III. Nach der mehr politischen Ansicht, unter Anderen, Pastoret: histoire de la legislation. III. IV. Paris. 1817 *). — Von der Religion des Moses führte

---

*) Man findet hier Alles benutzt, was, außer den Werken in

Mendelsohn eine richtigere Ansicht ein; diejenige, welche auch in dem unten Folgenden entwickelt werden wird. S. Manasse Ben Israel Rettung der Juden. Von Mend. 1782. Mendelsohn's Jerusalem, oder über relig. Macht und Judenthum. 1783. (S. 104 ff.) Und sein Streit mit Lavater. — Vgl. Friedländer's Schriften (besonders Vorr. z. Kohelet) und: Das wahre System der rein Mosaischen Religion. E. theol. philos. Abhandlg. 1815 *). (Beitrr. z. vern. Denken in d. Rel. XIII. Ueber die Isr. Rel. — Paulus, Beiträge von Jüd. u. chr. Gelehrten z. Verbess. der Bekenner des Jüd. Glaubens. 817.)

Unter unseren Theologen ist der Mosaismus in diesem Sinne vertheidigt und aufgeklärt worden von Jerusalem: Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie. 1783. und: Betrachtungen über die v. Wahrheiten der Relig. II. 4. Betr., 1. 2. 5. Abschnitt. Stäudlin: Geschichte der Sittenlehre Jesu. I. 132 ff. Gegen Kant besonders, auch noch neuerlich: Vergl. C. C. Flatt: Etwas zur Apologie der Mosaischen Religion, J. F. Flatt's Mag. 3. 76 ff. Doch man kann annehmen, daß sich in unserer Zeit eine bestimmte und aufgeklärte Meinung hierüber ausgebildet habe; welche nur durch die höhere Kritik der Person und der Schriften des Moses erschwert worden ist, da man sonst nur die Schwierigkeit zu überwinden hatte, aber selten beseitigte, den ursprünglichen Mosaismus und das Judenthum zu scheiden. — Jene Kritik kann indessen die Ansicht von der Mosaischen Anstalt nicht hemmen; sowie sie nicht durch diese aufgehalten werden darf.

4.

Die Auffassung der Mosaischen Religion nach ih-

deutscher Sprache, seit Grotius über die Mos. Gesetzgebung und Verfassung gedacht und zusammengestellt worden ist.

*) Auch Jost, Geschichte der Israeliten. Besonders 3. Th. (1822).

rem Wesen und ihrer Bedeutung, steht im Ganzen fest bei allen Meinungen, und bei den freiesten Untersuchungen über ihre Urgeschichte und über die ursprüngliche Gestalt ihrer Urkunden.

1. Auf diese Untersuchungen führte schon die ältere, besonders historische, Forschung oft hin; allein, ehe die Denkfreiheit sich durchgebildet, oder ehe sich der Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Außerwesentlichen in den Gegenständen der öff. Religion festgestellt hatte, konnte es nur bei halben Aeußerungen, oder (was die Geschichte besonders betrifft) bei erzwungenen Hypothesen, bleiben. Gegen die Authentie der Mosaischen Bücher (welche in der Sprache der Kirche und älteren Theologen, selbst das Mos. Gesetz hießen) aus der neueren Zeit, Vater's Commentar über den Pentateuch, Abh. über Moses und die Vff. des Pent., 3. Bd., Wette, Beiträge z. Einl. in das A. T. 806. I., Kelle (nur im Allgemeinen zu gebrauchen), die h. Schriften in ihrer Urgestalt. 1821. 4. B. — Dagegen Fritzsche Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit der BB. Mosis. 1814. Bleek, Beiträge zu den Unterss. über den Pent., in Rosenmüller's bibl. exeg. Repert. I. Nr. I. Doch es ist dieses Geschichtliche, und die Darstellung der Gründe, für und wider, Sache der Einleitungsschriften. Bekanntlich haben sich die Neueren (s. Eichhorn und Rosenmüller) wieder zu einer mildern, ausgleichenden Meinung hingewendet.

Gegen die Aechtheit der Mosaischen Geschichte, jene nämlichen Schriften; besonders die Wettische Kritik der Israel. Geschichte (Beitrr. 2. Th.). Vgl. Gabler's neuest. th. J. 1799. II. 225 ff. Ueber das Mythische in der frühesten Lebensperiode Mosis *). — Meyer, Apologie der geschichtlichen Auffassung der hist. BB. A. T., besonders des Pentateuchs. 1811.

---

*) *G. A. Schumann:* vita Mosis. P. 1. De infantia Mosis. L. 826

2. Wenn wir auch nicht mit Griesbach (Vorr. z. angf. Schr. von Wette) behaupten möchten, daß diese kritischen Erörterungen selbst dem Sinne des Paulus nicht widerstanden haben könnten; so versteht es sich doch von selbst, daß wir sie, auch theologisch angesehen, für rechtmäßig und ganz unbedenklich zu halten haben. Hierauf kommt es aber hier zunächst nicht an; sondern darauf, ob jene Untersuchungen auch ein sicheres Feld für die Aufstellung der Mosaischen Religion lassen?

Die Geschichte des Moses und seine Persönlichkeit hat nun gar keine Bedeutung, wenn die Idee und das Wesen dieser Religion dargestellt werden soll. Will man jene auch ein Epos in dem Sinne nennen, in welchem es die neuere Zeit gethan hat; so setzt man doch eben den Geist und die Ansicht als herrschend im Isr. Volke von Altersher, voraus, welchen wir hier darzustellen haben. Führt man ferner diese Geschichten auf Mythen zurück; so sagt doch schon dieser Begriff, daß dieser Geist, in welchem die Geschichte dargestellt ist, aus dem Alterthume herabgekommen sei *).

Bei der Untersuchung über die Authentie der Mosaischen Bücher und der einzelnen Gesetze, muß doch in ihnen selbst eine ursprüngliche Grundlage angenommen werden. Diese besteht theils in den allgemeinen, einfachen Erklärungen über Gottes Verhältniß zum Volke, theils in gewissen Anordnungen, sittlichen (wie Exod. 20. Deut. 5.) und bürgerlichen **); welche denn auch tief eingreifen in die Verfassung des Volkes, und wiederholt ausgesprochen werden. Aber außer dieser, würklich gegebenen, Grundlage, haben wir noch eine zwiefache Sicherheit für jene Auffassung: den Geist der ganzen Schriftsammlung A. T., und den des

*) Also darf man wenigstens nicht mit Wette (Kr. d. Isr. G. 396 ff.) auch den Begriff der Theokratie, als einen mythischen aus der späteren Poesie nehmen.

**) Jer. 7, 22. Amos 5, 25. (AG. 7, 42), sind wohl selbst mit dem schriftlichen Pentateuch leicht zu vereinigen.

Jsraelitischen Volkes, und sein gesammtes, politisches und religiöses, Bestehen. Oben wurde schon die Jsraelitische Anstalt auf ähnliche Weise, aber als Deutungsmittel, erwähnt.

Wir können diese Anhaltpuncte, selbst bei jenen kritischen Untersuchungen nicht missen; und die Entscheidung, was im Pentateuch ursprünglich sei, was nicht? geschieht (das rein Historische ausgenommen) zuletzt immer nach gewissen Principien über das Wesen des Mosaismus, oder nach dem anerkannten, in der Volksgeschichte geoffenbarten, Geiste desselben.

Diese Fragen sind übrigens noch zu trennen von denen über die Abfassungszeit des Pentateuchs; und, wann überhaupt die Verfassung und Religion der Jsraeliten, schriftlich geworden sei? Denn auch in der Tradition, welche vor der schriftlichen Abfassung herging, konnte sich Ursprüngliches und Hinzugekommenes, und dieses wieder von verschiedener Art, mit einander vermischen; und umgekehrt könnte bei der Annahme einer sehr späten Abfassung des Pentateuchs, sein Lehrinhalt und seine Geschichte für ursprünglich gehalten werden.

5.

Die Mosaische Religion ist aber nichts mehr, als ein, in der Verfassung eines einzelnen, abgesonderten, Volkes befestigter, in seiner Gesetzgebung ausgeführter, und in seiner inneren und äußeren Geschichte durchgelebter, Monotheismus. Sie war nur praktisch, und beschränkte sich auf jene Eine Idee, vom wahren Gott, dem treuen Schutzherrn des Jsraelitischen Volkes: war also durchaus keine Glaubenslehre, wie sie sonst unter Juden und Christen genommen wurde.

Dieses ist die, oben (3.) bezeichnete, Ansicht, welche in der neueren Zeit, und zuerst durch Juden vorgetragen, die

vorherrschende geworden ist. Sonst fand man, wie hier eben bemerkt worden, Dogmatik in der Isr. Religion und im A. T., und die Kirche fand sogar immerfort ihre eigene darin. Unter den Juden selbst mögen die uralten Streitigkeiten über die Zuläßlichkeit der Tradition, oft auch diesen Sinn gehabt haben, ob es überhaupt Dogmen in der Mos. Religion gebe? Allein es nahmen jene immer eine andere Richtung; und selbst die Karäer wurden nur zu Vertheidigern der philosophischen Tradition gegen die religiöse, die der Synagogen*). Bei den Erörterungen über die Fundamentalartikel des Judenthums, kam es dagegen oft zur Sprache; wiewohl gewöhnlich nur so, daß die, von Zeit zu Zeit aufgestellten Artikel, von Anderen skeptisch behandelt wurden. S. Abarbanel in: Maimonides, de fundamentis legis. Ed. *G. Vorst*. 1638. c. 3 ff.

1. Die allgemeine Ansicht des Mosaismus, welche hier ausgesprochen wird, ist die, daß er nur eine Anstalt, oder, im Concreten angesehen, Verfassung und Gesetzgebung, habe sein sollen. Das bezeichnendste Wort für diesen Begriff war immer das des Bundes mit dem Volke, einer, Gott zugesagten, Lebenseinrichtung, welcher auch Gott einen gewissen Antheil an Lebensgütern verheißen habe. (In dem Verhältnisse der Gottheit zum Abraham begründet. Gen. 15, 18. 17.) Das Beschränkte, aber eben ganz Israelitische, liegt bei diesem Worte theils in der Absonderung des Volkes aus der Menschheit, theils in der Vorstellung von vergeltenden Segnungen, welche mit ihm verbunden, und meistens vorherrschend (Lev. 26, 42 ff. Deut. 4, 31. — Ps. 89, 4. 35.) **) ist. (Paulus von dem Begriffe Berith und Diatheke, als Ver-

*) Vgl. Kosegarten Vorr. zu: Liber coronae legis u. s. w. (1824).

**) Ausgenommen, wo von den Tafeln des Dekalogus, als dem Bundesgesetze, und der Bundeslade die Rede ist; wo der Begriff des Bundes eine mehr moralische Bedeutung hat. Deut. 5, 2 ff. 9, 11 u. a.

fassung durch Einwilligung in die Wahl des Gesetzgebers. Conserv. II. Nr. 6.)

Der Mosaismus ist also wesentlich nichts Anderes, als ein strenger Monotheismus: welcher sowohl die Gottheiten anderer Völker, als die Bilder, so dieser, als des wahren Gottes (Exod. 20, 4. Deut. 5, 8) ausschloß. Dieser Eine Gott sollte der der Väter, der Israeliten, und des Himmels und der Erden sein; und seine Ehre also, theils in den Huldigungen des Volkes, theils in der Unterwerfung aller Welt, bestehen. — Der Monotheismus der Israeliten war ohne Zweifel, wie der der alten Welt überhaupt, und, wie es in der Isr. Denkart, und selbst in diesen Grundbegriffen lag, nicht ganz geistig *); doch wäre es damals schwer gewesen, einen solchen vom Pantheismus entfernt zu halten: allein er wird von zwei gewöhnlichen Vorwürfen nicht getroffen. Er ist an sich kein Particularismus; denn das Isr. Volk wird nur als die frei erwählte Stäte dargestellt, in welcher Gott seine Verehrung eingerichtet habe, um von dieser aus über alle Welt zu herrschen; die übrigens schon jetzt Gott angehörte und ihm dienen müßte. (Exod. 9, 30. — Jerem. 10, 7. Psalm. 99, 1 u. a.). Nur die Misdeutung im Volke machte ihn zum Particularismus, indem dieses sowohl den Grund, als den Endzweck, ja die Bedingung (Exod. 19, 5. Lev. 20, 26. Deut. 26. 18, u. a.), jener Volkserwählung übersahe. Aber es wurden in jenem Monotheismus auch nicht die heidnischen Gottheiten mit anerkannt: wie es das Alexandrinische Judenthum (indem es jene zu Dämonen machte) und die neuere Zeit oft gemeint

*) Die späteren, philosophirenden Juden, besonders Maimonides, stellen ihn so dar. — Die Heiden nahmen ihn dagegen als Pantheismus. Denn dahin geht ohne Zweifel die Wolken- und Himmelsverehrung der Juden, von welcher die Heiden sprechen. (Vgl. dagegen Pastoret a. a. O. IV. 265.) — So auch Spinoza, Toland, und der Verf. von: Allgegenwart Gottes. Ueber den zweiten, *Deyling*, Obss. ss. II. 1.

hat. Etwas Anderes noch wäre es (was unten zur Sprache kommen wird) wenn sich in der Volkssprache Spuren von altem Polytheismus erhalten hätten. Die Götter der Heiden wurden so natürlicher als nichtige Wesen gedacht, da die Israeliten ja Bilder und Götter nicht von einander trennten (Deut. 4, 28 ff. vgl. Ps. 115. 135) *): und, wenn sie neben dem wahren Gott erwähnt werden, so bedeuten sie (in dichterischer Sprache, oder in einfacher Personification) das Heidenthum, oder die Macht der heidnischen Völker, sofern sie sich auf das Zutrauen zu ihren Göttern gründete, oder sich der Namen von diesen bediente (Ps. 95, 3. 97, 9). Dasselbe liegt auch in den, unten zu erwähnenden, Prädicaten dieser Gottheiten **).

Dieser Monotheismus, von den Vätern herabgekommen, wie Moses behauptete, sollte aber durch ihn in das Leben, in das der Einzelnen und des ganzen Volkes, übergeführt, und in ihm befestigt werden. So nämlich, daß jener Eine, wahre Gott, zum Volksherrscher, und nicht nur die Gottesverehrung zur Hauptsache erhoben, sondern auch Bürger- und Menschenpflicht als dasselbe mit der Religionspflicht dargestellt, und somit alles Einzelne im Leben auf eine Pflicht gegen Gott zurückgeführt wurde: endlich die gesammte Geschichte des Volkes, in der Sache Gottes allein, ihren Endzweck erhielt. Denn es lag in den damaligen Herrscherbegriffen, daß das Leben des Volkes nur dem Herrscher dienen sollte. Dieses zusammengedacht, erhielt von Josephus den Namen der Theokratie (Ap. 2, 16) ***); sie steht in der Mitte zwischen den Priesterherrschaften des Alterthums,

*) Auch die späteren, gebildeten Juden nicht. Maimonides, vom Götzendienste (an G. J. Voß, theol. gent.).

**) Anders Steger: Entwickelung der Meinungen Mosis über die Gottheiten der Nicht-Israeliten. Henk. Mag. IV. 135 ff.

***) Vgl. 1 Sam. 8, 7 ff. Jes. 33, 22. Mich. 4, 7. S. von der Theokratie außer Warburton, Spencer a. a. O. 226. ff. u. s. w. Witsius vor Goodwin: Moses et Aaron — Jahn bibl. Archäol.

und zwischen der Kirchenmacht im Staate, welche sich in der christlichen Gesellschaft entwickelte: von jenen schon durch ihre Constitution (in Gesetz und Geschichte) unterschieden. Kam nun der alterthümliche Glaube an die unmittelbare, fortwährende, Leitung und den Schutz Gottes hinzu, durch die Idee der Gerechtigkeit geläutert; so mußte jene ganze Geschichte des Volkes, einen religiösen Sinn erhalten. Dieses war es auch, was die Messiasidee, auch natürlicherweise, in diesem Volke und dieser Religion gerade vornehmlich, entwickelte, und worin dieselbe, schon in der Anlage des Ganzen beim Moses, lag *).

2. Die Mosaische Religion (wenn man diesen, dem Vorigen zufolge zu allgemeinen, Ausdruck gebrauchen will) ist diesem nach nur praktisch: sie sollte blos eine Verfassung des Lebens unter den Israeliten sein. Und nur in dieser praktischen Bedeutung wurde von ihr auch der Grundbegriff aufgefaßt, der von Gott: nach dem nämlich, wie dieser sich im Volke, mächtig und gütig, offenbarte, und wie dieses sich zu ihm verhalten sollte **). Die Speculation über das Göttliche lag weder in den Anlagen des Isr. Volkes, noch im Sinne des Moses und im Geiste seiner Anstalt. — Aber auf jenen Grundbegriff beschränkte sich auch die Mosaische Anstalt. Daneben gab es vielerlei Volksmeinungen, die zum Theile sogar herrschen in den Schriften A. T.; allein sie sind nur dämmernd und unstät, und berühren nirgends den eigentlichen Glauben und das Leben des Isr. Volkes: es giebt auch Entwickelungen und Anwendungen jenes Grundbegriffes von verschiedener Art; allein außer dem, was nothwendig in diesem lag, waren sie völlig frei.

II. 1. D. v. Coelln, über das Symbol der Theokratie bei den Hebräern: in Wachler's Philomathie 3. B. Gegen diesen Begriff Jost a. a. O. 115 f. Anmkt.

*) Deut. 32. nach Eichhorn's Bemerkung, der Typus aller Messianischen Weissagungen.

**) Die Ausführung auch hievon, in dem speciellen Theile.

Mit einem Worte, es gab keine Glaubenslehre in der Mosaischen Anstalt; und deswegen bezeichnete man auch in dem Sectenstreite unter den Juden, die Geister- und Engellehren und die von der Auferstehung, nur als traditionale Lehren.

Es würde vergeblich sein, wenn man in den Mosaischen Schriften und Anstalten, Grundsätze über Vernunft und Offenbarung aufsuchen wollte. Ueber den Begriff von dieser im A. T. ist unten zu sprechen. Allein es ist kein Zweifel, daß es immer im Sinne dieser Anstalt und ihrer Verkündiger gelegen habe, die Gottesidee, wie die Gesetze Gottes, seien (wenn auch geoffenbart und durch die göttliche Freiheit gegeben) der Vernunft, der Natur der Menschen angemessen. Wenigstens Deut. 30, 11—14 *) geht dahin; und Sirach 24, 29, welcher die Stelle abzuändern scheint in Beziehung auf die Bedeutung des Gesetzes, will nur die Erhabenheit desselben preisen. In der Idee des allgemeinen Priesterthums (Exod. 19, 6) lag die Gleichheit Aller im Volke, auch in Beziehung auf Gott und im Verhältnisse zu ihm.

Nur im Allgemeinen mag es hier noch bemerkt werden, daß (eben jener Heiligung des ganzen Lebens wegen) das Cerimoniell in dem Mosaismus, weder so hoch angesehen war, noch so vielfach und schwierig eingerichtet; wie bei den späteren Juden, und wie sonst in den öffentlichen Religionen des Alterthums, besonders in den rein priesterlichen **). Die Aufklärungen der Propheten über die Opfer

---

*) Vgl. Röm. 10, 6. (*Knapp.* Scrr. var. arg. XV.). Gewiß ist die (auch durch Sirach bestätigte) Uebersetzung des: jenseits vom Meere, durch ἄβυσσος, in einer Jüd. Tradition gegründet. Vielleicht so noch Ps. 139, 8 f. Aber anders die Meerestiefe Amos 9, 3. Die Jüdische Erklärung der Stelle von der Unveränderlichkeit des Gesetzes, s. Maimon. fund. leg. 9. und Vorst. das. 123.

**) Die jüdische Meinung (ziemlich allgemein bei den Rabbinen), daß das Mos. Cerimonialgesetz blos habe den Götzendienst verhindern sollen, auf Jer. 7, 22 gegründet, deutet wohl auf den

(von denen weiter unten) waren daher ganz im Sinne der Mosaischen Anstalt selbst. Auch im bürgerlichen Leben fanden schon Juden und ältere Theologen, welche dem gesammten Gesetze gleiche Authentie beilegten, Manches aus den Mosaischen Verordnungen, entweder gar nicht, oder nicht immer und nicht streng gehalten. (Sprüchw. 6, 11 gehört indessen nicht dahin. S. Umbreit das.)

6.

Wie schon in dem Prophetenthum, durch die Hinweisung auf die allgemeine Verbreitung der Mosaischen Anstalt über die Erde, und durch die Messianischen Erwartungen, eine weitere Entwickelung oder auch eine Verbesserung von dieser vorgedeutet worden war; so führte sich das Christenthum als eine solche ein, aber doch durchaus nur, als gegründet auf den Mosaismus.

1. In dem, oben bezeichneten, Sinne kann man dem

---

fremden Ursprung von jenem hin. Der Beschneidungsritus aber (welchen selbst Tychsen, bei Hartmann I, 234. für eine, von Moses nicht gerade bestätigte, Volkssitte hielt) gehörte ohne Zweifel fortwährend zu den Statuten der Israeliten. Auch behielt er seine Bedeutung, abzusondern; wobei man es dahin gestellt lassen kann, ob er nicht auch andere im Alterthume, und ursprünglich vielleicht, gehabt habe? besonders irgend eine vom Opfer, wie man oft angenommen hat. (*Meiners*. de circumcisionis origine et causis. 1804. *Pastoret* a. a. O. IV. 405.) Es liegt über die Geschichte hinaus, ob die Abrahamitische Beschneidung (Gen. 14) dort und damals würklich begonnen, oder als ein bestehender Ritus wiederholt, und vielleicht aus der Fremde angenommen worden sei? — Die Anwendungen des Ritus auf eine geistig-sittliche Beschneidung in den Israelitischen Schriften, geben eine gewöhnliche Vergeistigung der bestehenden Aeußerlichkeit. Auch in ihnen sollte nur der Begriff der Absonderung, der Weihe, liegen.

Mosaismus selbst die Absicht beilegen, vervollkommnet zu werden, ohne jedoch einen bestimmten Plan dafür in ihm anzunehmen, oder eine solche Absicht, nach welcher die Grundlage der Sache hätte aufgegeben werden sollen *). Die Hindeutungen auf eine solche künftige Vervollkommnung geschahe schon in jenen allgemeinen Erklärungen des Vernunftgemäßen und Menschlichen, welches schon in diesem Gesetze zu finden sein sollte; aber bestimmter dann in jenen, oben bezeichneten, Idee'n.

Die Propheten waren es, welche diese Idee'n besonders entwickelten. An die Messianischen Erwartungen knüpften sich wenigstens bisweilen solche von einer Veränderung und Erweiterung des Bestehenden; und die spätern Juden selbst waren fortwährend getheilter Meinung über solche Stellen. (Besonders über Jerem. 31, 31 ff. 32, 40 ff. Die Meisten nahmen, mit Kimchi, Bestätigung und Befestigung in den Seelen nur, aus dieser Stelle an **).) Außerdem von der Verbreitung des Mosaismus über die Erde. (Denn man kann auch die Gottesfurcht, wenn von deren Verbreitung die Rede ist, für nichts Anderes, als jenen, halten.) Jes. 2, 2—4. 42, 6. 56, 6 f. 66, 23. Jer. 3, 16. Amos 9, 12. Mich. 4, 1—3. Zach. 14, 16 ff. Mal. 1, 11.

Freilich bedeuteten diese Darstellungen, zunächst immer nur die Aufnahme der anderen Völker in die Israelitische Gemeine ***); und dieses war bekanntlich auch die Differenz

*) Die Stellen, Lev. 23, 14. Deut. 13, 1. 29, 29. über welche die Juden gestritten haben, geben natürlich keine bestimmtere Vorstellung über die Dauer des Gesetzes: auch ihre Ursprünglichkeit zugestanden.

**) Doch wird dieses von ihnen, in den Deutungen dessen, was das Gesetz sei, und, wie weit das Menschliche reiche, worin gebessert werden solle; wieder sehr beschränkt. (M. Maim. More Nev. I, 39. Fund. leg. c. 9.)

***) Ursprünglich sogar nur die Zuwendung der Völker durch die Anerkenntniß der göttlichen Macht, und in der Verzweifelung,

in der altchristlichen Kirche, nachdem man sich für die Aufnahme der Heiden überhaupt entschieden hatte: ob diese nicht wenigstens durch den Mosaismus hindurchgehen, oder, ob sie ganz frei in die Christengesellschaft aufgenommen werden sollten? Indeß war diese Verbindung der Völker mit den Israeliten, an sich schon eine bedeutende Erweiterung des Volksinteresse der Israeliten: sie konnte aber auch nicht ohne die Entwickelung zu einer freieren Religionsansicht bleiben.

Das Prophetenthum an sich hatte indessen noch nicht diese Bedeutung oder Bestimmung. In der Ankündigung, daß es nie an solchen nach Moses fehlen würde (Deut. 18, 15 ff.), wurde es ja nicht näher bestimmt, wieweit sich die Nebiim an Moses und das Gesetz halten sollten. Uebrigens blieb in jedem Falle das Gesetz, die Grundlage auch für jene. So noch (worauf die Juden großes Gewicht gelegt haben) Mal. 3, 22.

Die neuere Ansicht, daß das Prophetenthum dem Priesterthum, also der bestehenden religiösen Verfassung, entgegengesetzt gewesen sei; möchte doch mehr aus dem geschichtlichen Verhältnisse Einzelner, besonders Jeremia, 26 ff. (aber mehr zu dem bürgerlichen Gemeinwesen und den Königen, als zu dem Priesterthume) als aus Beruf und Bestimmung von jenen, abgenommen worden sein. (Aber eben so wenig war blos das Vorhersagen, oder das bloße Reden in künstlicher Begeisterung, die Sache der Propheten; wie man es nach Spinoza oft angesehen hat *).

---

gegen diese Etwas zu vermögen. — Etwas Anderes war die, nur angedrohte, Verdrängung der Israeliten durch Heiden. Deut. 32, 21. (Dahin geht auch die Vermehrung des Volkes, nach Vertilgung des Israel. Stammes, Exod. 32, 10. Num. 14, 12.)

*) Ueber Nabi s. die bekannten Schriftsteller. (Besonders auch Paulus, Comm. zu den Psalmen, 259 f. Conserv. II. 1.) Beim προφήτης ist der Alexandrinische Gebrauch vom altgriechischen wohl zu unterscheiden: diesen zog Bardili (Significatus v. προ-

2. Die Sache und Anstalt Jesu hat im N. T. bekanntlich keinen eigentlichen, bestimmten Namen. Nur θέλημα, χάρις θεοῦ, σωτηρία, ἀλήθεια, und die Bezeichnungen, welche die Erscheinung Jesu angehen: εὐαγγέλιόν, dieses bedeutsame Wort, bezieht sich mehr auf das Mittel, jene Sache unter den Menschen geltend zu machen. Aus dem Christennamen, welcher wahrscheinlich zuerst eine freiere Partei bezeichnen sollte *), die Paulinische, dann die ganze neue Partei; entstand schon im 2. Jahrhundert die Bezeichnung, χριστιανισμός, neben dem ἑλληνισμός und ἰουδαϊσμός, für die Sache oder die Lehre, welche in der Partei herrschte, und für das Leben in ihr und das Glauben an dieselbe. Dieser Name mag eben auch, und auf verschiedene Weise, viel zur Veränderung der Ansicht von der Sache beigetragen haben.

Diese Anstalt nun trat entschieden nur, als eine Fortsetzung des Mosaismus auf, so wie sie nur durch diesen ver-

φήτου e Platone erutus. 1786.) unpassend in die biblische Untersuchung hinein. Dort ist er blos, Vorhersagender; hier, Verkündiger (ἑρμηνεὺς, ἐξηγητής, vgl. Ruhnken. z. Timäus d. W.) dessen, was der μάντις gesprochen hatte. Etwas von dem Griechischen Sprachgebrauche lag in dem des N. T., wo es offenbar den volksmäßigen Lehrer anzeigt (Kopp. exc. 3. ep. ad Eph.), wenn dieser Gebrauch nicht vielmehr aus der vormaligen Stellung und Bedeutung der Jüdischen Propheten hervorgegangen ist. Ganz von allgemeiner Bedeutung war der Gebrauch des Namens beim Philo; vielleicht auch dem, in den Aegyptischen Heiligthümern nachgebildet, in denen bekanntlich (nach der Griechischen Bezeichnung) die προφῆται den niedrigsten Priestergrad ausmachten. Denn in der, oft behandelten, Stelle, de vita Mos. 681 f., steht offenbar der ἑρμηνεύς über dem προφήτης.

*) Nicht sowohl, weil der Name, in seiner Form, an philosophische Secten erinnerte; als, weil, durch Paulus, der Name, χριστός, eine höhere Bedeutung erhalten hatte. Aeltere Meinungen, Fabric. bibliographia antiq. 162. N. A. Buddei Miscc. I. 180 ss. Vgl. Schmidt Bibl. f. Kr. u. E. I. 86 ff. Gieseler ü. d. Entst. der Evangelien S. 114.

ständlich sein konnte. Es kommt auch hier, weniger auf einzelne Stellen der Evangelien (Matth. 5, 17. *)) und der apostolischen Schriften an, als auf den Geist und die Art des Ganzen (auch die Anwendung des A. T. bei diesen Schriftstellern, welche weiterhin zur Sprache kommen wird, deutet dahin): aber selbst die Paulinischen Erörterungen über das Mosaische Gesetz, setzen doch einen durchgängigen Zusammenhang des Evangelium mit diesem, und noch mehr ihre beider Verbindung in Einem und demselben göttlichen Plane voraus. Es gehört nicht hierher darzulegen, wie das Christenthum auch in der Geschichte seine ersten Erfolge nur durch diesen Zusammenhang gesucht und gehabt habe, selbst in der heidnischen Welt: bis sich sein Geist entwickelte und fühlbar wurde, und die Philosophie sich mit ihm durch die Lehre vom Logos verband; da es denn noch auf anderem Boden Wurzel schlagen und auf andere Weise sich geltend machen konnte. Der praktische Monotheismus, und überhaupt die Mosaische Religionsansicht, in welche auch die Moralität aufgenommen wurde; aber dann auch die Idee des allgemeinen Menschenvereines für jene; bilden die Berührungspuncte des Mosaismus und des Christenthums.

Die Mängel des Mosaismus, wie sie nicht nur in dem späteren Judenthum sich entwickelt hatten, oder durch die Zufälligkeiten in Zeit und Volk nothwendig waren; sondern wie sie schon in der Anlage der Sache gelegen haben; das Aeußerliche, Politische, Weltliche derselben, diese sind

---

*) Wo das πληροῦν die allgemeine Bedeutung des גמר hat: bestätigen, entwickeln, erweitern, im Leben der Menschen sichern, zugleich genommen: B. Cosri 1, 4. übersetzt es daher mit den beiden Worten: bestätigen und sichern. In der alten Kirche scheint die, am wenigsten angemessene, Erklärung, von der Erfüllung der Weissagungen (AG. 3, 18. 13, 27) vorgeherrscht zu haben. Vgl., außer dem, was unten, Schultheß Revis. des k. Lehrbegr. 2. St. Kritisch-exeg.-dogm. Erörterung des Textes, Matth. 5, 17—19.

zwar vornehmlich von Paulus dargestellt worden *). In manchen Stellen der Evangelien, besonders aber im χάρις καὶ ἀλήθεια Joh. 1, 17, als dem Gegensatze der Mosaischen Religion, lagen sie auch ausgesprochen. Es steht ihm im Christenthume überhaupt die Geistigkeit, also die Freiheit, Erhabenheit und Allgemeinheit, entgegen. Doch alles dieses wird in dem Folgenden seine weitere Erörterung finden **).

7.

Auch das Christenthum sollte eine Anstalt, keine Glaubenslehre, sein; aber für die rein menschlichen Zwecke, und eben deswegen für die Menschheit, und zum Reiche Gottes, als deren Ideal, gegründet; nur durch den Geist und in der Erinnerung an seinen Stifter zusammengehalten.

1. Unter den tieferen Erörterungen, welche die neuere Zeit mit der christlichen Glaubenslehre begonnen hat, um sie sowohl zu läutern, als völlig zu begründen; steht noch über der von Vernunft und Offenbarung, die über das Wesen und die Bedeutung des Christenthums. Es treffen in dieser die wichtigsten Interessen und Untersuchungen zusammen. Ein finsterer Gedanke ist es, diese Erörterungen (auch verschiedene Ansichten vom Christenthum genannt) als ein bedenkliches Zeichen der Zeit verwerfen zu wollen ***). Uebrigens hat die Verschiedenheit der Ansicht immer in der Kirche, der Sache nach, geherrscht; wenn gleich die Frage, welche die Väter bisweilen aufwerfen: was Christenthum sei, immer mehr praktische Bedeutung hatte.

*) Vgl. *Winer*. exc. 1. ad Gal.

**) *C. H. F. Bialloblotzky*, de legis Mosaicae abrogatione. Gott. 824.

***) Fr. Schlegel, Concordia I. 41.

Zwei, allerdings bedenkliche, Vorstellungen über diesen Gegenstand, können hier nur im Allgemeinen berücksichtigt werden: die, daß das Christenthum überhaupt keinen Plan zum Grunde gehabt habe, oder doch nur einen auf das Unmittelbarste an der Persönlichkeit Jesu; und die, daß es ursprünglich auf äußerliche Dinge gerichtet gewesen wäre. — Man leugnet einen Plan Jesu, wenn man ihm nur eine unmittelbare, volksmäßige Würksamkeit, also den Charakter eines Volkslehrers unter den Juden, beilegt. Ueber den Zweck Jesu u. s. Jünger S. 18 ff. Kaum verschieden ist von dieser die Ansicht, daß er nur unter jenen einen Erfolg gewollt habe, den, das Mosaische Gesetz zu verbessern, oder seiner Erfüllung aufzuhelfen: und gewöhnlich versteht man im Gegensatze hiervon unter dem Plane Jesu, sogleich eine, über das Jüdische Volk hinausgegangene, Absicht. Die berühmte Formel, welche ursprünglich nicht den Sinn hatte, welchen man ihr neuerlich gab: daß Jesus ein Jüdischer Landrabbiner gewesen sei; drückte jene Gedanken, die einzelnen, oder beide zusammen, aus *).

Indessen haben diese doch nicht den bösen Schein, welcher sich bei dem anderen findet, daß jene Sache zunächst nur auf Aeußerliches, auf ein weltliches Reich unter dem Messias-Namen, gegangen sei. Durch die Erörterungen der biblischen Theologie vom Reiche Christi, wird diese Meinung hinreichend widerlegt. Gegen sie zeugt schon die Ansprache des Evangelium an die Demüthigen und zur Demuth. — Aber bei allen diesen Ansichten kann eigentlich von kei-

*) Paulus, Comm. I. 856 ff. Kähler, über die zwiefache Ansicht, daß Jesus ein Jüd. Landrabb. und, daß er Gottes Sohn gewesen sei. 824. — Es ist hiermit gleichviel, ob man mit den alten heidnischen Gegnern des Evangelium, dafür den Namen, Sophist, oder mit Neueren (Wieland's Agathodämon) den eines Theurgen, gebrauche. — Zum Theile gehören auch hierher Toland's Nazarenus, und Mosheim's vindiciae antiquae christianorum disciplinae. (1722. ed. 2.)

nem Christenthum, als Lehre oder Anstalt, die Rede sein: wollte man nicht die zufälligen Entwickelungen und Anwendungen der Reden und Geschichten Jesu durch Andere, so nennen. Die biblische Theologie hat also zuerst eine würkliche, geistig-allgemeine Idee nachzuweisen, welche Jesus und die Apostel gehabt haben. Würde man ihnen aber auch nur die Messianische Idee beilegen wollen, nur nicht blos im gemeinen Volkssinne, sondern wenigstens in dem der Propheten: so würde jenen ein höherer Sinn zukommen, als jene Ansichten darlegen. (Reinhard, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der chr. Rel. z. Besten der Menschen entwarf. 4. A. 798. (Opusc. 1. 234 ss. Consilium bene merendi de universo hu. genere, ingenii supra hominem elati, documentum.) (Linde) Jesu Universalreligion. 811. Planck, Gesch. des Christenth. in der Periode s. ersten Einführung. 818. II.)

2. Das Christenthum wurde anfangs auch in der Kirche, weniger als Lehre, denn als praktisches Institut, angesehen *); bis theils eben die Philosophie, welche ihm eine freiere Behandlung verschaffte, theils die Ausbildung der kirchlichen Angelegenheiten, es zum Dogmensystem machten. Diese Ansicht befestigte sich durch die Abwehr der häretischen Deutungen. Dazu kam der Haß gegen den Chiliasmus, welcher selbst die Idee vom Reiche Gottes mit ergriff. Es stellten sich diesem in der neueren Zeit sowohl die praktische Richtung der Theologie und Religion, als die dogmatischen Schwierigkeiten bei der Auffassung des Christenthums, entgegen. Die verschiedenen, neuerlich gebrauchten, Formeln, daß dieses, nicht Lehre, vielmehr eine Anstalt, oder ein Weltplan, eine Idee u. s. w. habe sein sollen; deuten alle auf

---

*) Daher die Benennungen, καινὸς νόμος, νομοθέτης — bei den Kirchenvv. — Ségaar. exc. 3. ad Clem. Al. quis dives salvetur.

dasselbe hin *). Jenes Verhältniß des Christenthums zum Mosaismus erläutert seine ursprüngliche Bedeutung noch besonders klar.

Es tritt an die Stelle von jenem auch als Bund Gottes mit den Menschen **); und trägt, wie jener, weder geflissentlich, noch neue Religionslehren vor. (Daher denn die Kirche, wie das Judenthum, für solche immer anderweite Erkenntnißquellen suchte.) Auch hat es sich nirgends als eine speculative Religion dargestellt; und konnte es nicht. Das Lehren geschahe bei Jesu gelegentlich, aber mehr als Ermahnung und Anregung: öfter, als Lehraussprüche mitgetheilt werden, wird Jesus nur als lehrend beschrieben ***); bei den Aposteln wird auch nur gelegentlich gelehrt, und nach den verschiedensten Gesichtspuncten. Und nicht das Wesen des Christenthums heißt ihnen Allen Lehre (διδαχή, ῥῆμα, ῥήματα, λόγος), sondern eines der Mittel, um jenes aufzustellen und einzuführen. So ist auch Gotteserkenntniß (γνῶσις, ἐπίγνωσις) im N. T. nur Erkenntniß des göttlichen Heilsplanes (μυστήριον), oder (beim Johannes) Vereinigung des Gemüthes mit der Gottheit †). Wahr-

---

*) Herder's Schriften (z. B. von Gottes Sohn d. W. Heiland) — Jo. Müller das Christenth., ein Gespräch. Werke, VIII. — Garve, das Christenth., als Lehrgebäude, und als Institut betrachtet. Verm. Auff. II. 289 ff. — J. W. Schmid, ü. chr. Religion, deren Beschaffenheit u. zweckmäßige Behandlung u. s. w. 797. — Wagner, Rel., Wiss., Kunst u. Staat. 819. — Weiller, was ist Christenthum. Kl. Schrr. I. 310 ff. u. s. w.

**) Aber nicht als Bund der Menschen mit einander — Christenbund nach einem sehr gangbaren Ausdrucke. (Stephani, das heil. Abendmahl. 1811.) — Jablonsky unrichtige Ansicht, daß der Begriff des Testaments im N. T. beim διαθήκη überall Statt habe: de genuina et propria signif. τῆς διαθήκης in N. T. Opuscc. II. 393 ss.

***) Böhme Rel. J. C. 15 ff.

†) Gleichbedeutend mit κοινωνίαν ἔχειν I, 1, 3 ff. vgl. 2, 3 ff. μένειν ἐν αὐτῷ, εἶναι ἐ. α. 2, 5 ff. Daher 4, 12. in der gottes-

heit aber gleichbedeutend, oder innig verbunden mit der Gottseligkeit (εὐσέβεια Tit. I, 1); in den Paulinischen Darstellungen, Röm. 1, 18 ff., nur der allgemeine Gedanke der Religion. — Das Wesentliche von Allem war vielmehr jenes εὐαγγέλιον, welches vom Gottesreiche auf Erden, dem nunmehr zu stiftenden, gesprochen werde: also, die, mit Aufforderung verknüpfte, Verkündigung, daß die Menschen eine neue, sittliche Verbindung mit Gott eingehen dürften und sollten. So kann man das bestehende Christenthum immer eine Anstalt, im Gegensatze von der dogmatisch-kirchlichen Ansicht, nennen.

Allein in der ursprünglichen Opposition des Evangelium gegen das Judenthum sprach sich sein geistiger, erhabener, Charakter aus, sich über alle Welt, und für die reinsten, allgemeinen, Zwecke zu verbreiten. In diesem nahm denn auch jenes Ideal vom göttlichen Reiche, einen freieren und höheren Sinn an. — Ein Zweck für alle Menschen ist endlich aber auch einer für alle Zeiten; auch in dem Sinne, daß er die Entwickelung und Fortbildung der Menschheit beabsichtige.

Es bedürfte denn keiner ausdrücklichen Aussprüche der Evangelien, daß dieses die Absicht Jesu, daß es also das εὐαγγέλιον, gewesen sei: für alle Welt und alle Zeit eine Sache und Anstalt zu begründen. Allein schon den Parabeln liegt dieser Sinn doch immer zum Grunde (besonders Matth. 13, 24 ff.), andere Sprüche deuten es ebenfalls an (Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Joh. 10, 16 *)); und man muß diejenigen Stellen mit solchen verbinden, in welchen die Scheidung des Jüdischen und Heidnischen völlig

---

würdigen Gesinnung ein Ersatz gefunden wird für die Entferntheit des Begriffes und der Erkenntniß von dem Wesen Gottes.

*) Die Hellenisten sind hier wenigstens gewiß nicht gemeint; wenn es gleich noch zweifelhaft sein mag, ob diese Fremden nicht vielmehr Menschen einer anderen Denkart, als diese in seiner nächsten Umgebung hatten, bedeuten.

aufgehoben, erscheint (Matth. 8, 11 f.). Und gewiß darf man hiergegen nicht die Bedenklichkeiten erheben, daß der Begriff von Erde (πέρατα τῆς γῆς) und Menschheit, in der Jüdischen Sprache viel zu beschränkt gewesen sei. Es kam hier nur auf die sittliche Idee des Menschengeschlechtes, außer den zufälligen Abgrenzungen und Verschiedenheiten, an.

Der Universalismus des Christenthums ist daher nicht blos ein Paulinischer Gedanke: er lag in der Sache. Wir werden sehen, daß dieser nur die Bedenklichkeit beseitigt habe, ob nicht das Judenthum fortwährend als Mittelstufe gelten sollte; und somit das Ganze geistiger und richtiger aufgefaßt.

3. In dem gesammten Sinne des Urchristenthums liegt es, was oben zuletzt noch als sein gegenjüdischer Charakter, bezeichnet worden ist. Nicht das Gesetz, sondern der Geist, sollte diese Gesellschaft vereinigen und beherrschen: und es ist die, unten noch zu erörternde, Frage, ob nicht auch dieser Gedanke schon im Sinne der Propheten gelegen habe. Und, wie die Israelitische Religion auf der Geschichte von Erscheinungen, Thaten und Zügen der Gottheit beruhte; so gründete sich das Evangelium auf die Geschichte Jesu, in welchem die Apostel zugleich die Offenbarung Gottes, und den Stellvertreter der Menschheit, fanden: so daß es in diesem Sinne allerdings eine historische Religion genannt werden kann *).

Wie aber (und dieses, als in die Kirchen- und Dogmengeschichte gehörig, mag nur ohne Ausführungen noch erwähnt werden) in der ganzen Geschichte des Christenthums Etwas liegt, was uns darauf hinführt, daß es eine Sache Gottes, daß es, um in klaren Worten zu sprechen, bestimmt

*) Anders in der Kirche (gleichbedeutend mit positiver) anders in den historischen Ableitungen des Christenthums, in neuerer Zeit. Vgl. *Morus:* de religionis notitia, cum rebus in facto positis copulata. Diss. II. 1 ss.

gewesen sei, eine Epoche in der Menschengeschichte zu bezeichnen: so stellt sich dieses uns vornehmlich in dem vereinigenden Charakter vor Augen, welchen es hat, und durch welchen sogar seine zufälligen Erscheinungen eine gewisse Bestimmtheit und Angemessenheit erhalten. Die, in den Umständen seiner Entstehung gegründeten, Ritus der Taufe und des Abendmahles, geben gerade die vornehmsten Gebräuche aller Religionen der alten Welt (Waschungen und heilige Mahle, mit Opfererinnerungen) wieder *); die, in der Kirche ausgebildeten, aber nur durch Idee'n des N. T. veranlaßten, Dogmen der Trinität und des Todes Jesu, als des Gottmenschen, treffen sich gerade mit den bedeutendsten Lehren, theils der speculativen Religionen des Alterthums, theils der Mysterien desselben.

4. Das Urchristenthum ist diesemnach, nicht ein dürftiger Nachhall von Jüdischen oder überhaupt von Zeitbegriffen: es war eine freie, allgemeine Aufforderung zur Menschenvereinigung im Reiche Gottes. Matth. 4, 23. Mark. 1, 15 f. wird dieselbe Ansprache an das Jüdische Volk, Jesu, wie dem Johannes, beigelegt, und sie, als das Eigentliche der Lehre von jenem, beschrieben. (So führte sich die Messianische Zeit auch Jes. 40, 9. 52, 7. ein.) — In jenem Sinne: Hartmann, Blicke in den Geist des Urchristenth. 802. Cludius, Uransichten des Christenthums. 808. — Dagegen Schwarz, Lehre des Evangelium, aus den Urkunden dargestellt. I. 808.

Die Lehrverschiedenheit bei dieser Grundidee wird im Folgenden, bei der Darstellung des Charakters von dem Evangelium und den apostolischen Schriften, zur Sprache kommen.

Der Unterschied, welchen Semler, und noch die neueren Zeiten, bei der Darstellung des eigentlichen Christenthums, zwischen der Religion Jesu und der, welche von ihm

*) Böttiger, Aldobrand. Hochzeit 153.

handle (de Jesu), gemacht haben, scheint nur ein erzwungener Ausdruck dafür zu sein, daß jene Religion von der kirchlichen Glaubenslehre unterschieden gewesen sei. Außerdem aber stand das Urchristenthum würklich in durchgängiger Beziehung auf die Person Jesu.

8.

Die biblischen Religionen sind oft, entweder beide, oder eine von ihnen, mit anderen Religionen und Parteien der alten Welt, in Verbindung gebracht worden, um sie von diesen abzuleiten, oder eine innere Verwandtschaft mit denselben darzulegen. Der Beweis dafür müßte geschichtlich, oder aus Sinn und Inhalt der Religionen, geführt werden.

Diese Erörterung ist für die reinhistorische Darstellung der Israelitischen und christlichen Religion, von großer Wichtigkeit, um die eigentliche Stellung und Bedeutung von jenen aufzufassen. Sie trägt aber auch zur Erklärung und Würdigung von vielem Einzelnen in jenen bei. Wir finden sie schon in den älteren Zeiten, aber von einem anderen Standpuncte aus, wenigstens vielfach angedeutet: von dem (oben schon bezeichneten) nämlich, daß die Sage Einzelnes von den Offenbarungen allenthalben hingetragen habe, wenn gleich oft verfälscht und getrübt. Neuerdings wurde dieser Gegenstand von dem Rationalismus aufgegriffen; allein wir vermissen noch eine umfassende Behandlung desselben. Denn man hat sich meistens (auch bei der historischen Erörterung) auf einzelne Ansichten oder einzelne Dogmen, und zwar nach beiden Seiten hin, beschränkt *).

*) Brauchbare Erörterungen in: *Jurieu*, hist. critique des dogmes et des cultes — Amst. 704. J. K. F. Schlegel, über den Geist der Religiosität aller Zeiten u. Völker. 819. II W. F. Hufnagel ü. den evang. Glauben an Gott u. s. w. 1821. Kretzsch-

Die Vergleichung der fremden Religionen des Alterthums, mit der israelitischen und christlichen, geschahe entweder so, daß man zunächst nur jene in Zusammenhang mit denselben setzte, die christliche dann lediglich durch die israelitische; oder beide: und dann wieder bald in gleichmäßigen Zusammenhang, bald in verschiedenen und mit verschiedenen Religionen oder Parteien. Dieser Zusammenhang ist denn auch, bald als ein würklicher, historischer, aufgefaßt worden, nach welchem die biblischen von den fremden Religionen abgeleitet werden müßten; bald nur als eine innerliche, allgemeine oder theilweise, Verwandtschaft. Bei dieser hätte man dann die Wahl frei, das Verwandte aus gleichen Quellen, oder gleicher Denk- und Gefühlsart (Kaiser's biblische Theologie) *) oder eben auch den Stoff der biblischen Religionen aus denen des übrigen Alterthums abzuleiten. Es könnte endlich jener Zusammenhang nur in einer Berücksichtigung jener anderen durch die biblischen oder durch die Eine von ihnen, gefunden werden: einer Berücksichtigung, welche mehr die Absicht zu verbessern und abzustellen gehabt haben könnte.

Ganz allgemein faßte Eberhard ein solches Verhältniß, besonders des Christenthums, auf; indem er dieses nur vom Geiste des Orients und der Griechischen Welt ableitete, und als die Vereinigung von beiden dachte. (Geist des Urchristenthums. 807. III.) Etwas Anderes meinen diejenigen, welche neuerlich von einer historischen Construction des Christenthums gesprochen haben. (Schelling, Vorlesungen über d. Methode des akad. Studium. 8. Vorl.) Aber auf Dasselbe mit Eberhard müssen diejenigen hinauskommen, welche (mit der neuesten, philosophi-

mar, neue Darst. der ph. Rel. Lehre. 823. 181 ff. Stein, Apologetik des Christenth. 25. Rückert, chr. Philos., oder Ph., Gsch. und Bibel. 826. II. Gieseler, Kircheng. 1. 57 ff.

*) Diesen Weg hat man überhaupt in der neueren Zeit für die vergleichende Geschichte der Religionen vorgezogen.

schen Ansicht) das Christenthum, als die Synthesis seiner und aller früheren Zeiten darstellen: wie sie dieses auch historisch ausführen mögen *).

Es wird sich nun in beiden Religionen kein solcher Zusammenhang nachweisen lassen; es kann sich indeß zeigen, daß eine Berücksichtigung fremder Heiligthümer, wenn auch nur bei der Mosaischen, allerdings angenommen werden könne. Dagegen (aber hiervon ist denn auch nicht die Rede) haben sie in ihrer Geschichte, ihrer Ausbildung, unter mannichfachem Einflusse von denselben gestanden. Man vermischte dieses nur oft mit jenem, auch dadurch, daß man einige Dogmen, bei denen der Einfluß Statt hatte, für ursprünglich Israelitische oder christliche hielt. Endlich ist hier überall nur von dem die Rede, was historisch, oder aus dem Wesen der biblischen Religionen nachweisbar sei.

9.

Bei der A. T.lichen Religion ist jener Versuch auf vierfache Weise gemacht worden: der Monotheismus derselben selbst, als ein fremdes Erzeugniß angesehen — die Geschichte der Genesis und der Israelitischen Urzeit aus fremden Sagen abgeleitet — die Mosaische Gesetzgebung und Verfassung aus dem Aegyptischen Priesterthume erklärt — in den anderen Schriften und in den Begriffen des Volkes, auch in der älteren Zeit, Manches aus fremden, besonders den Zoroastrischen, Religionen abgeleitet.

1. Man hat jene Ableitung des Mosaischen Monotheismus aus der Fremde, entweder bei ihm selbst, oder vermittelt durch den der Patriarchen, gemacht. Dieses,

*) Rixner Gesch. der Philosophie. II. L. v. Henning: Principien der Ethik, in historischer Entwickelung. Berl. 824.

wenn man ihn von den Chaldäern herleitete; wie es vornehmlich oft in Volksschriften geschehen, und wobei die Unbestimmtheit des Chaldäer-Namens, wie die Vermischung verschiedener Zeitperioden, mitwürkte *). Jenes, wenn man auch den Monotheismus des Moses von den Aegyptiern herleitete **).

Bei beiden Meinungen muß sowohl die Verschiedenheit der monotheistischen Meinungen überhaupt, als das Auszeichnende des Mosaischen Monotheismus gerade, wohl bemerkt werden. Jene zeigen sich der Form nach, bald mehr speculativ, bald mehr populär, auch bald mehr als Sache der Reflexion, bald mehr als die von Gefühl und Phantasie: dem Inhalte nach bald mehr als Idee vom Höchsten oder Ursprünglichsten, bald als die vom Einen, und diese wieder auf mannichfache Weise, jenachdem die Religionslehre dem Pantheismus näher steht. Aber (wie man auch den Mosaischen Monotheismus in der Religionsphilosophie stellen möge ***)) er zeichnet sich doch vor jedem anderen in der alten Welt in zwiefacher Hinsicht aus. Theils durch seine Bestimmtheit, in welcher er gerade nur die Vorstellung von Einem, und einem persönlichen, Gotteswesen sein will; theils durch seine praktische Bedeutung, welche er (nur nicht in der politischen Richtung) schon in

*) Welche Chaldäer-Religion würde man meinen? Den alten Sabäismus des Volkes, von dem, und, ob neben ihm ein Monotheismus dagewesen, man so wenig weiß; oder die Ausbildung Zoroastrischer Lehren, oder die astrologische Theologie der Chaldäerkaste (Gesen. zweite Beil. z. Jes. III. 327 ff.); oder die Chaldäische, mysteriöse Theologie, welche die spätere Theosophie auch aus dem Alterthum ableitete? (*Stanlei*. philos. orientalis, an: Hist. philos. ed. G. Olearius. 1711. und *F. Patrit.* nova de universis philosophia. Ven. 593. 1. Anhang.)

**) Wobei dann, wie oben schon angedeutet, angenommen wird, daß in die Sagen und Urkunden vom Patriarchalischen spätere Begriffe eingetragen worden seien.

***) Vgl. oben zu 5.

der patriarchalischen Religion hatte. In dieser stellt er sich aber in der That (mit welcher dogmatischen Ansicht auch immer derselbe gewürdigt werden möge) als ein unmittelbares Resultat des geistigen und sittlichen Menschenbedürfnisses dar *). — Davon zu schweigen, daß Familie und Volk dort ihre ganze Bestimmung in diesem Gottesglauben erhielten: denn dieses war nur eine Veranstaltung für den Monotheismus, und lag nicht in seiner Grundidee.

Nach jenem seinen Charakter scheint es denn auch nicht passend, in jenem Monotheismus schon eine bestimmte Rücksicht und Entgegensetzung gegen andere Religionen des Alterthums zu finden: wie gegen den Thierdienst der Aegyptier. Er war vielmehr der Eine Hauptgedanke, welcher der ganzen Anstalt untergelegt worden war, und das Eine, große Interesse des Israelitischen Volkes. Nur bei seiner Behauptung nahm die Gesetzgebung immer auf die fremden, abgöttischen Völker, warnende und verdammende, Rücksicht: dieses waren aber gewöhnlich nicht die Aegyptier. Diese stehen im Mosaischen Gesetze überhaupt nur als die politischen Feinde da **).

2. Die Einflüsse fremder Lehren oder Religionen auf die Mosaische und die Israelitische Urgeschichte, sind schon

---

*) Es ist auch sonst mehr als wahrscheinlich, daß der Monotheismus ursprüngliche Menschenreligion gewesen sei. Aber in solchen Zeiten und Verfassungen, in denen sich die Religion mehr praktisch, als Sache des Gemüthes, erhalten hat, entwickelte er sich am natürlichsten: und, wo die Tradition selbst durch den Familienverband stetig und rein blieb, erhielt er sich am leichtesten. Vom Monotheismus der Indianer, *B. Constant, de la religion*, 1. 219 ff.

**) Der phönicische, bilderlose (Hercules-)Cultus zu Gades, welcher oft mit dem Mos. Monoth. verglichen worden ist (auch von Wette bibl. D. 44 N. A.) scheint Feuerdienst gewesen zu sein; wie der der Perser u. A. auf gleiche Weise beschrieben wird. Dieses ist auch so von F. Münter (Rel. d. Karthager S. 45 f.) ausgeführt worden. Uebrigens brauchte einem bilderlosen Cultus nicht gerade Monotheismus zum Grunde zu liegen.

oben (3.) zur Sprache gekommen: sie werden, mehr als problematisch, nur nach zweideutigen Anklängen von Sagen, oder auch nur von Namen, angenommen. Man hat diese Ansicht von der Patriarchengeschichte auch mit der Meinung von einem fremden Ursprunge ihres Monotheismus, in Zusammenhang gebracht. Aus jener Namenähnlichkeit zwischen den Urvätern und den Wesen alter Sagen, ging z. B. die Vorstellung hervor, daß Indien das Mutterland dieses Monoth. gewesen sei. — Etwas Anderes könnte es bei der Schöpfungsgeschichte zu sein scheinen. Allein es bleibt auch hier natürlicher (wie wir es denn auch unten ausführen werden), nur eine anwendende und verbessernde Beziehung auf die fremden Meinungen anzunehmen, weniger in der Form der Erzählung (den Tagewerken *)) als in den Darstellungen von Finsterniß und Licht, von Wort und Geist, und manchen Einzelnheiten sonst. So vielleicht auch in der Geschichte vom Sündenfalle: bei welcher noch eine besondere Ausbildung jener Vorstellung in der hieroglyphischen Auslegung Statt gehabt hat, durch welche die Benutzung des Fremden mehr unwillkührlich gedacht wurde. — Uebrigens beträfe dieses Alles nicht Mosaismus und A. T. überhaupt.

3. Die Vorstellung, daß die ganze Mosaische Anstalt aus dem Aegyptischen Priesterthum hervorgegangen sei, lag den Beurtheilern derselben immer sehr nahe, darin schon, daß man (wie AG. 7, 26. **) Philo und Josephus) Moses als Priesterlehrling zu denken gewohnt war; dann aber auch durch manche auffallende Aehnlichkeiten zwischen jener und Aegyptischen Einrichtungen oder Mysterien. Neuerdings wurde die Meinung oft sehr unbestimmt aufgefaßt, ohne es

---

*) *L. Hug.* de opere sex dierum. 821.

**) Hier ward diese Beschreibung wohl nur aus der gangbaren Formel der alten Welt wiederholt, ohne, daß Etwas historisch und bestimmt über die Bildung des Moses damit ausgesprochen werden sollte.

klar zu machen, was denn jene Aeg. Geheimnisse gewesen seien, und worin sie Moses wiedergegeben habe *): oder nur auf die magische Geschicklichkeit des Moses bezogen, wie es auch die Darstellung der Jüdischen Feinde des Evangelium gewesen war **).

Es bleibt nun ohne Zweifel dem Mosaismus eigenthümlich, die eigentliche Idee, in welcher er begründet ist und welche er ausführen wollte; also gerade das, was wir die Mosäische Religion nennen. Aegypten wenigstens hat Nichts dieser Art, von welcher Seite wir es auch betrachten und durchforschen mögen. Auch die Gesetzgebung, die ursprüngliche und die ganze Zusammenstellung derselben, hat zu viele locale und volksgemäße Eigenthümlichkeit, und hängt mit jener Idee zu genau zusammen, als, daß wir sie sonst woher ableiten sollten. Aber wer möchte vollends gerade Aegyptischen Charakter in ihr nachweisen? — Die Vorzüge, welche ihr, als Gesetzgebung vor denen der alten Welt sonst zustehen, gehören nicht hierher. (J. Priestley Vergleich der Gesetze des Moses mit denen der Hinduer, und anderer alter Nationen. D. von Ziegenbein. 801.)

Sonst aber mag, in Formeln und Einrichtungen, Manches im Mosaismus angetroffen werden, was eben wieder jene, meist verbessernde, Rücksicht auf das Fremde, und hier namentlich auf das Aegyptische, nehmen sollte. Es war ja auch wohl natürlich, und ganz in der Methode der alten Gesetzgebung gegründet, daß man vorgefundene, frem-

---

*) Horus. 1783. und ähnliche Schriften. Bedeutender und verständiger Plessing, Memnonium. 1787. II. Deff. Osiris und Sokrates. 1783. (Schiller's Sendung Moses.)

**) In den Jüdischen Lästerschriften gegen das Evangelium (Toledot Jeschu) ist indessen auch das Wunderthun durch die Jüdische Zauberei mit Aegypten in Verbindung gesetzt worden. Dieses würde merkwürdig sein, wenn jene Schriften nicht über und über so thöricht wären.

de Formen, mit angemessener Veränderung, auf die eigene Sache anwendete: um das Volk im Zusammenhange mit seiner Denk- und Sprechweise zu lassen, und dennoch zugleich das Falsche und die Misbräuche dabei abzuschneiden. So beim Namen, Jehova, vielleicht *); und bei einigen Ritus, bei der Bundeslade, den Urim und Thummim, und anderen Gegenständen, welche für die hebr. Archäologie gehören. Außer dem, was weiter unten, vgl. Creuzer's Myth. u. Symb. 1. Th. — **).

Im Allgemeinen aber sind wohl in der Mosaischen Verfassung noch mehr die übrigen heidnischen Religionsformen und Verehrungen, welche die Israeliten umgaben, als die Aegyptischen, berücksichtigt worden: doch sind — außer von J. D. Michaelis — die Spuren hiervon grade am wenigsten beachtet oder aufgesucht worden. (*J. Selden.* de Diis Syris, ed. A. Beyer. 672.)

4. Die, gewöhnlich angenommenen ***) oder auch wahrscheinlichen, Einflüsse fremder Lehren auf das Einzelne der

---

*) S. unten. — Deut. 30, 13. (einer, oben schon erwähnten Stelle) nahm Michaelis schon eine Rücksicht auf die Aegyptische Lehre vom Schattenreiche an, jenseits des Meeres oder des See; aus welcher auch die Griechen die ihrige ausgemalt haben sollen. Es könnte diese Ansicht uns darum erwünscht sein, weil durch sie jene wichtige Stelle ein entschieden höheres Alter, ja Mosaische Ursprünglichkeit, zu erhalten schiene. Und allerdings sind die Ströme der Unterwelt, sonst bei den Hebräern, etwas Anderes, als dieses Schattenreich jenseits des Meeres. Doch war jenes Bild, auch nicht durchgängig herrschend bei den Aegyptiern. J. v. Hammer: die Lehre von der Unterwelt bei den Aeg. u. s. w. Fundgruben des Or. V. 273 ff.

**) Auch die Alexandrinischen Uebersetzer haben bei Thummim (ἀλήθεια) auf Aegyptischen Ritus hingedeutet. *Sturz.* de dial. Maced. et Alex. 97.

***) (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler u. Juden, zur inneren u. höheren Bibelerklärung — 805. J. Horn, über die biblische Gnosis, fragm. Darst. d. Rel. philos. des Orients, zur Erkl. d. h. Schr. 805.

Isr. und Jüdischen Meinungen, und selbst auf Manches in den heiligen Schriften, hat die specielle Darstellung der Dogmen zu erwägen. Im Allgemeinen möge es hier nur bemerkt werden, daß jene Einflüsse, besonders die von den Zoroastrischen Lehren, weder so entschieden, und so allgemein und unbedingt vorhanden gewesen seien, als man es oft behauptet hat; noch gerade in der Periode des Babylonischen Exiles *). Uebrigens blieben alle diese Vorstellungen, wie wir oben schon bemerkt haben, einzelne, und nicht wesentliche, Lehren der Israelitischen Religion. Auch darf man nicht immer gerade die fremden Religionen, als Grundlage solcher Meinungen, vermuthen: sondern es sind gewöhnlich wohl nur Volksmeinungen gewesen, welche sich unter den Israeliten verbreiteten; und der Charakter derselben spricht sich auch demgemäß aus. (Chaldäisch-Babylonische Lehren daher zu nennen; nicht Zoroastrische.) Wiederum endlich hat man verbessernde Anwendungen fremder Lehren von jenen Einflüssen zu unterscheiden. (Wie Jes. 45, 7 **)).

Aus der classischen Welt hat man (außer den Apokryphen) nur im Köhelet Spuren finden wollen ***).

Immer wird aber, bei der Voraussetzung solcher Einflüsse, der Geist auch jener Schriften, wie des Isr. Volkes selbst, und wie die Idee und Grundlage der Religion, frei und eigenthümlich bleiben.

---

*) So auch schon T. C. Tychsen: de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis. Comm. Soc. Gott. XII. p. 4.

**) Denn die Worte in dieser Zusammenstellung (Gut u. Böses, Licht, Finsterniß) bedeuten doch wohl mehr, als Jer. 31, 35: Gott schaffe Tag und Nacht. Gesen. zu d. St. Es ist unbestimmt, in welchem Sinne derselbe, III. 47. eine ursprüngliche Verwandtschaft der magischen und israel. Religion annehme. — Daß man unter Judenchristen eine solche bisweilen angenommen, davon giebt es Spuren bei der Ausdeutung der Erzählung von den Magiern, in der ältesten Kirche.

***) Zirkel's Unterss. ü. den Pred. Würzb. 792.

10.

Außer diesen Ansichten aber, welche natürlich auch das Christenthum, in bedeutenderen oder geringeren Theilen, aus fremden Lehren ableiten; hat man dieses auch für sich aus seiner Zeit und dem Bestehenden herzuleiten versucht: bald seine Dogmen, bald seine Moral, bald auch die Erscheinung und den ganzen Plan seines Stifters. Aber immer mit noch weit weniger Recht und Schein, als es beim A. T. geschehen konnte.

1. In denjenigen Einzelnheiten, welche in der That in der Volksreligion, wie sie im Zeitalter Jesu geherrscht haben mag, aus der Fremde entstanden sein mögen, hängt das Christenthum mit dieser zusammen. Allein es sind jene in diesem noch weit mehr Zufälligkeiten, als dort; und sie haben durch den apostolischen Vortrag selbst, andere Bildungen und Deutungen erhalten. Dieses sogenannte Judenthum, und das Verhältniß des Christenthums zu demselben, wird noch in dem allgemeinen Theile der biblischen Theologie, zur Erörterung kommen. Dieses könnte aber, dem Vorigen zufolge, das Einzige sein, worin diese Religion, durch die Israelitische, mit den anderen des Orients zusammenhinge. — Doch es haben Einige dem Christenthume zwar dieselben Quellen gegeben, wie dem Mosaismus, aber doch so, als habe es aus diesen von Neuem selbst geschöpft: Andere haben jenem auch eigenthümliche, andere Quellen gegeben.

Jenes ist besonders in Hinsicht auf die Aegyptischen und die Zoroastrischen Religionsgeheimnisse und Formen behauptet worden. Das Erstere ist die, schon erwähnte, Jüdische Sage: welche sich ursprünglich mehr auf vorgebliche Zaubergeheimnisse bezog, sich unbestimmt fortpflanz-

te, neuerdings endlich als Meinung von einem geheimen Bündnisse, mit Aegyptischen Priesterbegriffen und Formen, wiederauflebte. Es kamen bei diesen Vorstellungen gewöhnlich Misverständnisse oder luftige Hypothesen über die Jugendgeschichte Jesu hinzu. Doch diese Dinge, zu unwürdig und zu nichtig, verdienen heut zu Tage keine Erwägung mehr.

Die Zoroastrischen Religionen wurden bald im höheren und eigentlichen Sinne, bald nach einer gemeineren Ansicht, zur Erklärung des Christenthums beigezogen. Man hat auch bei dieser Ansicht es oft nicht genau gedacht oder ausgesprochen, was man eigentlich wollte. Herder, durch welchen sie vornehmlich in Gebrauch kam (Erläutt. des N. T. aus einer neueröffn. morgenld. Quelle. Werke z. Rel. u. Th. VIII.) meinte keine Abstammung dieser Religion von dorther; sondern, daß nur die Darstellung derselben in den h. Büchern in der, damals unter den Juden herrschenden, Chaldäischen Form geschehen wäre: bekanntlich schwankte Herder bei der Darlegung dieser Form, und wendete sein Princip ungenau und mit Uebertreibungen an *). Es ist übrigens bei diesen Ansichten wohl zu erwägen, daß die, noch nicht in allen Einzelnheiten ausgemacht ächten, Zoroastrischen Religionsschriften, bei der Ausführung von jenen zum Grunde gelegt wurden.

Bei der Vorstellung neuerer Zeiten, daß das Christenthum überhaupt die tieferen Lehren des Orients wiedergegeben habe, vermißt man alle Kritik der Dogmen. Denn man hat bei ihr durchaus nicht das ursprüngliche Evangelium vor Augen **).

---

*) Vgl. *A. R. Gebser.* de explicatione S. S. praesertim N. T, e libro Zend Avesta. Jen. 824. *T. P. Bergsma,* de Zoroastris quibusdam placitis, cum doctrina christ. comparatis. L. B. 825.

**) J. A. E. Richter, das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients. 819. (Röder, Archäologie d. Kirchendogmen. 812.) Indier: R. Müller, Glauben, Wissen u. Kunst

Nichts ist endlich unbestimmter, als die Meinung, daß die Mysterien der alten Welt (vielleicht auch die Griechischen) in jener Religion öffentlich geworden wären *). Allein die Ueberlegenden verstanden dieses auch wohl nur so, daß Idee und Sinn des Evangelium gerade in dem bestanden hätte, was die Mysterien bisher im Geheimen gehalten hätten; und, daß es vielleicht gerade der Plan Jesu gewesen wäre, diese Gegenstände zu veröffentlichen. Dieses war ja auch die Ansicht der heidnischen Platoniker gewesen; und daher ihr Haß gegen die Sache gekommen.

Es war jedenfalls so passender als tiefer eingehend, wenn man die christliche Religion aus Jüdischen Zeiterscheinungen ableitete. Den Sadducäismus hat man nur in Beziehung auf die Moral des Evangelium, als Quelle derselben genannt **); in mehr umfassendem Sinne den Essenismus. Auch über diesen ist die öffentliche Meinung neuerer Zeiten wohl übereingekommen ***), und wir bedürfen keiner Auseinandersetzungen mehr von diesem Gegenstande. Diese Gesellschaft kann weder in ihrem streng=jüdischen, noch in ihrem ascetisch=abgesonderten, Charakter, irgend mit dem Christenthume in Vergleich gebracht werden. Der Hellenismus unter den Juden (auf welchen man wohl auch, als auf eine Quelle des Christenthums hingewiesen hat) war, auch im Dogma, eine sehr vielgestaltige, schwankende, Erscheinung; und die Juden in Palästina nehmen ihn, wenn sie ihn anders Jesu vorrücken (Joh. 7, 35), als halbes Heidenthum.

---

d. alten Hindus. I. 822. In anderem Sinne Vergleichung zwischen Indischen h. Büchern und der Schrift, von J. E. C. Schmidt, Repert. f. die Liter. d. Bibel. I, 2.

*) Schelling, Philosophie und Religion. 804. und Andere, (Boulanger — J. A. Stark: vgl. Hamann's hierophantische Briefe; Werke IV.)

**) Henk. Mag. V. 363 ff.

***) S. auch m. Lehrb. d. christl. Sittenlehre, 48 ff.

2. Außer dem oben Bezeichneten, was sich aus den fremden Lehren dem Urchristenthume angefügt haben mag, finden wir in diesem und im N. T. nicht einmal dazu Anlaß, Berücksichtigung des Fremden anzunehmen; wie derselbe im A. T. dargeboten wird. Allein wir müssen neben jenem immer das Wesentliche, und Idee und Plan Jesu, im Auge behalten.

Jesus und die Apostel standen, wie im Obigen schon eingeräumt wurde, und auch jede kirchliche Meinung zugeben darf, auch im Zusammenhange mit Volk und Zeit: doch darum nicht mit jenen einzelnen, vorübergegangenen, Erscheinungen unter den Juden, von denen wir zufällig etwas Mehr wissen. Das Christenthum war (wie oben schon gesagt wurde) entwickelter Mosaismus; und, wäre es nöthig, seinen Stifter noch besonders, und auf einem, geschichtlich nachweisbaren, Wege, auf diese freiere Auffassung hingeführt, oder für sie und bei ihr begeistert zu denden; so konnte dieses durch die prophetischen Schriften und Reden A. T. geschehen. Man hat denn auch schon vor alten Zeiten, und zwar in diesem klareren Sinne, die Propheten A. T., als die Vorschule des Evangelium, angesehen *).

Dieses über die Religionen des A. und N. T. im Allgemeinen.

3. Die Vergleichung der biblischen Religionen, wie wir sie hier, nach den Ansichten Vieler dargestellt haben, mit denen der übrigen alten Welt, erhält auch schon dadurch ihre Würdigung oder Einschränkung, daß man die würklichen Anwendungen erwägt, welche von ihnen auf A. und N. T.liche Religion Statt gefunden haben. Es bildeten sich diese zwar, theils zu Mittelparteien, theils nur zu Secten in denselben aus: aber immer leuchtet es bei ihnen ein, daß sie von dem Ursprünglichen jener Religionen ganz abgeführt

*) Vgl. auch Gesenius, Einl. zum Jes. III. 3.

haben. Johannesjünger, Kabbala *) und Gnosis, waren solche (unten gelegentlich noch zu erwähnende) Secten.

Aber immer wurde solchen Meinungen von einem historischen Zusammenhange dieser Religionen untereinander, durch die Beobachtung dessen vorgearbeitet, wie sich diese Erscheinungen mit dem Christenthume immer zu verbinden gestrebt haben. Bei den Mysterien (morgenländischen und griechischen) fand dieses besonders Statt. Dieses hat die Dogmengeschichte darzulegen **).

11.

Bei der Charakteristik der heiligen Schriftsteller für die biblische Theologie, kommt es im A. T. weniger auf gewisse Perioden, als auf gewisse Classen von Schriftstellern an. Aber in keiner Eigenthümlichkeit dieser Schriftsteller ist der Charakter des Mosaismus und der gemeinsame Sinn des A. T. verwischt oder unausgesprochen geblieben.

Diese Charakteristik der Schriftsteller macht in jeder Beziehung einen bedeutenden Theil der allgemeinen biblischen Theologie aus; und in ihr soll sich auch gerade das beides, was diese Wissenschaft zu entwickeln hat, die Individualität, und die Einheit und Uebereinstimmung jener Schriftsteller, am klarsten darlegen ***).

---

*) Anders *G. Chr. Sommer*, specimen theologiae soharicae 734.

**) Es wurde auch oben schon erwähnt.

***) Außer den allgemeinen (besonders auch zur Einl. in das A. T.) und den oben erwähnten Schriften, gehören für diesen Gegenstand: *L. E. Dupin* dissertation prélim. ou prolegg. sur la bible. 701. II. Abriß der hebr. Cultur bis auf das Zeitalter Jesu. — Henk. Mag. III. 3. Wette: Beitrag zur Charakteristik des He-

1. Im Allgemeinen zeigt sich im A. T., wenigstens in religiös-dogmatischer Hinsicht, mehr Eigenthümlichkeit gewisser Classen oder Perioden: im N. T. mehr Individualität der Schriftsteller. Allein die Abtheilung von jenen nach Perioden hat mannichfache Schwierigkeiten: wir sind weder immer im Stande, die Schriften in eine gewisse Zeit einzuordnen *), noch finden wir aus jeder Periode, welche wir geschichtlich im Geiste und in der Denkart dieses Volkes nachweisen können, gewisse Schriften, oder auch nur Spuren derselben, in unserem Kanon A. T. So lassen sich auch die einzelnen Dogmen meistens nicht genau durch die Perioden, welche sie durchgangen haben mögen, gerade in jenen Schriften verfolgen.

Sonst zeigen sich aber drei Perioden in der Religionsgeschichte der Israeliten. Die erste wird durch die Zeit beschlossen, in welcher der Staat gegründet wurde, und im ursprünglichen Sinne, theils als einfache, Mosaische Theokratie, theils mit dem Königthume verbunden, bestand. Die zweite durch die, seit der Trennung der Reiche bis in das Exil der Israeliten und Juden. Die dritte umfaßt die nachfolgenden Zeiten; und es macht in ihr dann das Zeitalter Alexander d. Gr. vornehmlich Epoche.

Die alte Unterscheidung der drei Volksnamen, Hebräer, Israeliten und Juden, geht zuletzt auf Dasselbe hin **). We-

---

bräismus. Daub u. Creuzer Studien. III. 241 ff. Die Herder'schen Schriften über den Geist der hebr. Poesie, die Briefe das Studium der Theol. betr., u. s. w. In den altkirchlichen hob man gewöhnlich nur das historisch-Bedeutende, oder etwas einzelnes, Merkwürdiges, bei den Büchern heraus.

*) Die sprachlichen Untersuchungen würden überdieß nicht für uns hier gehören.

**) Zimmermann Classification der Benennungen, Hebräer, Isr. u. Jude. Henke Mus. II. 638 ff. Gesenius Gesch. d. hebr. Spr. 8 f. (*C. C. S. Bernhardi* comm. de causis, quibus effectum sit, ut regnum Judae diutius persisteret, quam regnum Israel. Löwen. 825.)

nigstens hießen Juden im gewöhnlichen Sprachgebrauche, die Menschen dieses Volkes seit der Rückkehr aus dem Exile; aus welchem Grunde dieses immer geschehen sei. Es ist daher auch der Name, Judenthum, für die späteren Glaubensformen des Volkes, festzuhalten, und er ist bedeutsam. Die anderen, späteren, Anwendungen des Namens (besonders Hebräer und Juden *)) gehen uns nicht weiter an. — Man kann denn also auch die drei Perioden oder Classen der Schriften A. T., welche hier zum Grunde gelegt werden, immer mit jenen Namen bezeichnen. Es sind, die alt-Mosaische, die zwischen dem Angestammten und dem Fremden schwankende, die unter dem Einflusse des Fremden. Es ist übrigens bei der Erörterung dieser fremden Einflüsse (wie schon früher angedeutet wurde) oft in neuerer Zeit der des Exiles zu hoch angeschlagen worden. Es gab so früher als später weit bedeutendere auf Denkart und Glauben unter den Israeliten: und es ist ja bekannt, daß das Exil unmittelbar gerade das Entgegengesetzte von jenem, die steife Anhänglichkeit am Alten, bewürkte. Man könnte nur die entferntere Einwürkung einräumen, daß seit dem Exile und durch dasselbe die Möglichkeit einer engeren Berührung mit dem Fremden, und einer Sectenspaltung im Volke, sowie das auswärtige Judenthum überhaupt, entstand.

2. Es wird hier schon im Allgemeinen behauptet, daß sich unter diesen Veränderungen doch der alte Charakter der Anstalt und das Gemeinsame des A. T., immer gleich geblieben sei. Wir müssen diese nur so einfach nehmen, als sie selbst gelten wollten; und die einzelnen Darstellungen desselben, wie die Volksvorstellungen neben ihnen, nicht für die Hauptsache halten. Diese Ansicht hat sich auch in der neueren Theologie wieder geltend gemacht: nur oft mit Ausnahme vom Buche Hiob, und vom Kohelet; mag man

*) Besonders so, daß einer von beiden Volks-, einer, Religionsname war.

nun jenes für ein vor-Mosaisches, oder ohne Rücksicht auf dieses Gesetz verfaßtes, oder auch für ein nicht-Israelitisches Buch halten, und in diesem eine fremde Philosophie finden, oder nur Israelitische Freigeisterei.

Diese beiden Bücher sind denn auch gewöhnlich vorzugsweis, als die Urkunden hebräischer Philosophie angesehen worden*). Wie es auch hiermit stehe: dem Mosaismus und dem A. T. fremd sind auch sie in keinem Falle.

12.

Eigenthümlichkeiten in diesem Sinne bieten im A. T., unter den Mosaischen Schriften, schon die Genesis dar; späterhin die prophetischen Schriften, unter diesen wieder Bruchstücke und Erzeugnisse späterer Zeiten und anderer Ansichten und Hoffnungen: die sogenannten Salomonischen Schriften, Einiges endlich, mit dem Buche Daniel, aus der letzten Zeit des politischen Bestandes vom Jüdischen Volke.

1. Die Genesis, welche unter allen Meinungen von ihrer Entstehung und Urgestalt, jedenfalls Sagen und Darstellungen verschiedener Zeiten und Ansichten wiedergiebt, zeigt sich der biblischen Theologie in dreifacher Gestalt: mit sinnvollen, aber dunklen, Allegorie'n und Sagen, auch Lehrsprüchen, aus der Urzeit, mit Begriffen aus dem Kindesalter von Menschheit und Volk**): mit Mosaischen Begriffen endlich. Man darf also diese Theile des Buchs nicht

---

*) Auch in *Pareau* institutio interpretis V. T. (Utrecht. 822.) 539 ff. De interpretatione librr. V. T philosophicorum.

**) In den nächstfolgenden historischen Büchern A. T. treten an die Stelle von jenen, die einer rohen Heldenzeit (Ziegler, Bemerkk. über das B. d. Richter im Geiste des Heldenalters. Th. Abhh. I. 275 ff.).

vermischen; und hat sich selbst bei den einzelnen vor einseitigen Urtheilen zu hüten.

Luther, Commentar über die Genesis*); Krummacher, Paragraphen zur heil. Geschichte. I., 817. haben sich mit dem relig. Inhalt des Buchs beschäftigt; anders: G. A. Ruperti Abhandlungen, Henk. Mag. V. 48 ff. VI. 210 ff. C. G. Schuster, die ältesten Sagen der Bibel, nach ihrem histor. und prakt. Inhalte. 804. u. A.

2. Die prophetischen Schriften machen bei jeder Ansicht von der Bestimmung der Propheten im Israelitischen Staate (wovon oben schon), in der heiligen Literatur Epoche. Sie ändern zwar Nichts an dem Sinne des Gesetzes ab, oder an dem Plane und der Idee des Moses: allein sie setzen dieses Alles, sowohl glänzender durch Poesie und Rede, als nach seiner moralischen Bedeutung und eben deswegen in mehr allgemein-menschlichem Sinne auseinander. Darum aber ihrer Stellung im Volke, und den Zeitumständen gemäß, stellen sie denn auch die Erwartung der Messianischen Zeit und Person, und immer bestimmter, wiewohl von verschiedenen Seiten und nach verschiedenen Bedürfnissen, dar. Sie gehen dabei allmälig von der Aussicht auf ein bleibendes Reich zu der auf einen Retter (Micha, Jesaia), dann auf einen Verkündiger und geistigen Wiederhersteller (Jesaia von 40 an), endlich auf einen Volkskönig im alten Sinne (Ezechiel), über: an welcher Erwartung die spätere Zeit bald unbedingt, bald mit mannichfachen Deutungen, festhielt.

Die prophetische Theologie ist demnach, sowohl der Bedeutung des Namens, als dem Inhalte dieser Bücher zufolge, etwas Anderes, als, was die ältere Zeit so nannte. (*C. A. Crusii* hypomnemata ad theol. propheticam. 764.

*) Wir wollen hier überall nur die neueren nennen: es ist bekannt, daß die jüdischen und altkirchlichen Erklärer sich immer vorzugsweis auf den Lehrinhalt und Geist der Schriften gerichtet haben. Unter diesen sind besonders die Catenen in dieser Beziehung zu gebrauchen.

ff. III.) Sie ist aber auch etwas Anderes, als, was die Neueren, nach der älteren Ansicht von den Weissagungen, als dem Wesentlichen in ihnen, und den, nur psychologisch-historischen, oder den weltlichen, Deutungen derselben, die Darstellung des Prophetismus oder des Prophetenthums der Israeliten, genannt haben.

Als Erläuterungen der Propheten, von solchen verschiedenen Principien, bemerken wir nur Eichhorn's: die hebräischen Propheten, 816 ff. III. *) und die, für alle diese Schriften classische, Bearbeitung des Jesaia, von Gesenius (1820 f. III.).

Zu den prophetischen Schriften können wir in der biblischen Theologie auch die Psalmensammlung rechnen; so wie denn auch der hebräische Sprachgebrauch, mit dem der alten Welt überhaupt, die Dichter zu den Propheten rechnete. Nur der Unterschied findet zwischen den meisten, und den prophetischen Schriften Statt, daß jene den religiösen Gedanken mehr auf das einzelne Leben, die Propheten mehr auf das Leben des Volks und große Verhältnisse anwenden: auch liegen theils in den Stimmungen, aus welchen diese Gedichte hervorgingen, theils im dichterischen Charakter, kleinere Verschiedenheiten der Auffassung und Darstellung. Rechnen wir die Darstellung einiger Religionsbegriffe ab, welche entweder nicht, oder nicht so ins Besondere ausgebildet, zum Israelitischen Glauben gehörten **); so macht das verschiedene Zeitalter, aus welchem sich diese Psalmen herschreiben, nichts für die biblische Theologie aus. Es lag endlich wohl in der Natur der Sache, daß sich in den Psalmen die Messianische Erwartung selten, oder nicht, aussprach: jene Erwartung war im Wesentlichen nur eine für das öffentliche Leben.

In Beziehung auf religiöses Denken und Meinen: J.

*) G. L. Bauer's kleinere Propheten. 786 ff. II.

**) Schöpfungs- Engellehre; Lehre vom Schattenreiche.

C. Hasse Idiognomik David's. 784. De Wette Commentar über die Psalmen. 811. 823. 2. A. (*M. Geieri* Comm. in Psalmos. 1668. II.)

3. Die sogenannte Salomonische Periode, mag man sie der Zeit oder dem Geiste nach so nennen, schließt (in jener Beziehung wenigstens nach der Jüdisch-kirchlichen Meinung) auch die, schon oben erwähnten, beiden Schriften in sich, Hiob und Kohelet.

Im Buche Hiob darf man wieder die eigenthümlichen Ausbildungen von einzelnen, nicht wesentlichen, Religionsbegriffen, nicht für Unterschiede in Geist und Lehre halten. Es ist ferner zwar wohl entschieden, daß sich nirgends in den Buche eine sichere Hindeutung auf Mosaische Religion und Gesetzgebung finde. Der Verfasser stellt sich auf einen ganz freien Standpunct, und selbst die Art, wie hier die Offenbarungen, für Alle und für Einzelne geschehen sein sollen, ist völlig unabhängig von der religiösen Volksansicht und Geschichte der Israeliten: die Redner sprechen, ein Jeder für sich, als Prophet, und das Ganze will eine Offenbarung für sich sein. Vielleicht gehörte dieses auch zur Eigenthümlichkeit der Form, welche der Verfasser angenommen hat.

Dennoch ist hier nur Mosaismus zu finden, im Sinne und Zwecke des Buchs. Die ursprüngliche Idee des Volks von Gott selbst und seinem Walten unter den Menschen, besonders unter seinen Getreuen; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Ganze selbst eine Beziehung auf die Israelitische Volksgeschichte gehabt habe. Betrachtet man aber das Ganze, auch im Zusammenhange mit dem Prolog und Epilog *) und findet man den Sinn darin, daß die irdischen Dinge oft von Ereignissen oder Verhältnissen im Geisterreiche abhingen: so braucht auch dieser nicht fremdartig

---

*) Ohne diese ist die Hinweisung auf Gottes unbeschränkte Macht und unerforschliche Weisheit, ja rein Israelitisch.

zu sein (er findet sich doch so auch nirgends sonst im Orient ausgesprochen), sondern es lag dieser Zusammenhang zwischen Himmel und Erde selbst schon in der ältesten Urkunde, Gen. I, 26. und wir werden in der Folge die verschiedenen Entwickelungen dieses Zusammenhanges unter den Juden, darzustellen haben *).

Stäudlin, über das Buch Hiob. Beitrr. z. Ph. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl. II. 132 ff. Bernstein, über d. B. Hiob. Keil u. Tzsch. Analekten I. 130 ff. Anders Autenrieth, über das B. Hiob. 823. Für die Lehren des Buchs, nach Schultens, besonders Bearbeitung von Umbreit. 824.

Kohelet wurde zwar unter den späteren Juden oft für nichtisraelitisch, nach Sinn und Denkart, gehalten: allein die Kirche nahm sich des Buches gewöhnlich an, wiewol gerade des unrichtigen Begriffes wegen, welcher hier verkündigt wurde, (und sich sonst so nirgends mehr in den hel. Schriften findet **)) des der Eitelkeit aller menschlichen Dinge. So auch Luther und Melanchthon. Nehmen wir das Buch der Weisheit, als seine Widerlegung; so konnte auch dieses in dem Auffallendsten gerade (der Ansicht von Würde und Bestimmung des Menschengeistes) nur aus fremden Lehren widerlegen. Allein dieses Auffallende lag auf einem, für den Israelitischen Glauben völlig unbestimmten, Gebiete. Wir finden (wie es schon anderwärts ausgesprochen) weder in der Anlage des Ganzen, noch in der Form ***), noch in dem Hauptgedanken des Buchs, etwas Fremdartiges. Es ist vielmehr, was den Hauptgedanken anlangt, nur der

*) So malten die späteren Juden auch die Geschichte von Abrahams Opfer durch eine solche Scene von Satan aus. *Othonis* Lex. Rabb. ph. v. Abraham.

**) So nicht Hiob 7, 3. Ps. 38, 13. 39, 6. Römer 8, 20.

***) Auch in der blos sprachlichen nicht: wenigstens giebt diese keine Gräcismen, wenn sie auch eine spätere (oder provinciale) Sprache wiederzugeben scheinen mag.

Mosaische Gedanke von Gottes Macht und Unbegreiflichkeit, den Verirrungen des Wissenstriebes und der Thatkraft, aber freilich nicht in der der Israelitischen Religion nothwendigen Weise, entgegengesetzt; welchen das Buch behandelt. In einer freieren Art übrigens, im philosophischen Selbstgespräche; selbst schon mit einer gewissen philosophischen Terminologie.

M. Geier (1647), Zirkel (Unterss. über den Prediger. 1792), Schmidt (1794), Umbreit (bes. Coh. Scepticus de summo bono. 820), G. H. A. Ewald, (Anh. über den Prediger, an d. Uebs. des Hohenl. 826.) haben die Lehren des Buchs genauer behandelt.

Das Buch Hiob kommt oft, auch in sehr bedeutenden Momenten, mit dem der Sprüche Salomons, nach dessen, für die Religionslehre bedeutenderem, Theile, überein. Die göttliche Weisheit, welche hier den Mittelpunct der Lehre ausmacht, liegt, weder an sich, noch in seiner Entwickelung in jener Schrift, dem Mosaismus fern. Es war in der Schöpfungsgeschichte schon dieser Gedanke der schaffenden Weisheit gegeben; und die Leitung des Volkes durch dieselbe, so wie die Mittheilung derselben an das Volk, lagen ja in der Israelitischen Geschichte. Dieser Begriff ist aber in dem Juden- und Christenthum zu einem der wichtigsten geworden; in welchen sich aber natürlich das Verschiedenartigste legen ließ. Nach Schultens und Ziegler (1791), ist auch hier besonders Umbreit's Bearbeitung, und die Einleitung zu derselben, zu erwähnen. (Comm. über die Sprüche Salomons. 826.).

4. Die spätere Judenzeit läuft in die, unten von vielen Seiten zu bezeichnenden, Schriften aus, in welchen sich das Alexandrinische, das Babylonische und das Palästinensische Judenthum darlegte. Wir finden diese Zeit, nur in ihren edleren Anklängen, in unserem Kanon; man müßte denn die Bücher der Chronik ausnehmen wollen, welche sich auch in Hinsicht auf Ansicht und Lehre von allen übrigen zu unterscheiden scheinen. (Gramberg, die Chronik neu ge-

prüft. 823.). In Daniel und einigen Stücken im Buche Zacharia werden sogar die Messianischen Erwartungen der Israeliten vergeistigt und gehoben; und jenes Buch (Daniel, von Bertholdt. 806 ff. II.) liegt der ganzen Messianischen Zeitansicht, welche vor Jesu in Palästina bestand, zum Grunde, wie Josephus es selbst angiebt. (Paulus Abh., über den nächsten, gemeinsamen Ursprung der Erwartungen von einer Messianischen Theokratie in Jesu Zeitalter. Comm. III. 43 ff.)

Sonst zeigt uns diese Periode (und dieses ist auch eben die Grundlage des Judenthums) theils die Ausschmückung von Bildern im Volksglauben (besonders in der Lehre von Engeln und Dämonen), theils die Verwandlung von solchen Bildern in Dogmen (wie in der Auferstehungslehre), theils endlich würkliche Einführung fremder Vorstellungen (wie in der Satanslehre). Muß man endlich auch in dieser Periode es gelten lassen, daß der uralte Mosaismus und seine Hauptbegriffe nicht untergegangen seien; so waren sie doch im Buchstaben gefesselt. Die Juden lassen sinnvoll an die Stelle der Propheten, die große Synagoge und die Masora, deren vornehmste Arbeit, also in jeder Beziehung den Buchstaben des Gesetzes an die Stelle des Geistes, treten.

13.

In den Schriften des N. T. scheinen sich keine wesentlichen Unterschiede der religiösen Lehre und Denkart, sowohl im Einzelnen, als im Allgemeinen, nachweisen zu lassen. Im Allgemeinen hat man eine solche Verschiedenheit, theils zwischen der Lehre Jesu und der Apostel, theils zwischen den Ansichten und Urtheilen der Schriftsteller vom Judenthum, finden wollen.

1. Der allgemeine Gedanke, welchen wir hier und im Folgenden, dann aber auch in der ganzen biblischen Theolo-

gie, durchzuführen haben, ist hier schon ausgesprochen worden. Es giebt Unterschiede zwischen den Schriftstellern N. T.; aber es giebt auch eine höhere Uebereinstimmung unter ihnen, und gerade (auch nach ihrer eigenen Ansicht und Erklärung) im Wesentlichen. Es liegt aber in diesen beiden Elementen ihrer Schriften, zugleich auch der Unterschied zwischen dem Zeit- und Ortgemäßen, und dem Bleibenden des Urchristenthums. Die Verkündigung des göttlichen Reiches, das durch Jesum auf außergewöhnliche Weise gegründet worden sei, ist jenes Wesentliche.

Wie sich bei den Verfassern N. T., nicht sowohl ein Charakter von Classen, als vielmehr von Einzelnen, zeigt; so ist auch keine periodische Entwickelung, kein Fortschreiten derselben, in den Schriften selbst zu bemerken. Sie waren als Jünger Jesu, nähere und entferntere, fortgeschritten: und die Historiker N. T. berichten dieses, oder lassen es bemerken*): aber in den Schriften selbst stellen sie sich, weder im Ganzen (soweit wir nun dieselben chronologisch anordnen können) als immer weiter gebildet, noch die Einzelnen in fortschreitender Entwickelung dar. Es hätte diese ja auch nur in Beziehung auf das Judenthum Statt haben können: und hier waren sie, sofern sie es verschieden nahmen, theils in ihrer (höheren oder gemeineren) Ansicht befestigt, theils fortwährend schwankend.

2. Die eine von den allgemeinen Differenzen, welche man im N. T. darzulegen gesucht hat, soll im Unterschiede der Lehre Jesu und der Apostel (und somit überhaupt der Schriftsteller N. T.) liegen. Soll diese Ansicht vollständig beurtheilt werden; so muß man über die Lehre Jesu in vollkommene Klarheit gesetzt werden können. Wie also oben (1.) dargethan werden sollte, daß im Ganzen des N. T. das würkliche Evangelium vorgetragen worden sei; so muß die

*) *Mahn* C. qua ducibus quat. evangelistis apostolorumque scriptis distinguuntur tempora et notantur viae, quibus app. Iesu doctrinam sensim sensimque melius perspexerint. Gott. 812.

gegenwärtige Untersuchung voranstellen, daß die Evangelien die eigentliche Lehre Jesu enthalten. Doch es ist dieses schon die Sache der kirchlichen Glaubenslehre im Artikel von der Glaubwürdigkeit der Evangelien.

Die Argumente, welche von der Uebereinstimmung der Referenten, neben einer entschiedenen und durchgängigen Individualität, für jene Glaubwürdigkeit hergenommen werden, reichen für unsern Zweck vollkommen aus. Es zeigt sich in jenen Schriften Eine Lehre und Sache; aber nicht, wie Etwas, was man so habe erdichten können: sondern, wie einfach, aus dem Leben und den vorübergegangenen Erfahrungen, einfach und treu berichtet *).

Aber, diese Glaubwürdigkeit nun vorausgesetzt, zeigen sich auch gewisse Verschiedenheiten in der Lehrart Jesu und der apostolischen Schriftsteller: solche, welche wir weder ableugnen oder verbergen, noch aber auch übertreiben dürfen. Die streng-dogmatische Ansicht hat auch hier gerade Anlaß gegeben, jene Differenzen zu sehr herauszustellen und zu hoch anzuschlagen. Die Lehrform, im allgemeinen Sinne des Wortes, war natürlich so verschieden, wie es der mündliche **) und der schriftliche Vortrag, der unter verschiedenen Umständen und vor Verschiedenen gehaltene, wie es endlich der nur berichtete, und der, welchen wir unmittelbar vernehmen, überall ist. Sie ist es in den Evangelien selbst, wie das Folgende noch anzugeben haben wird.

Aber auch die Lehrart (τρόπος παιδείας) ist es ohne Zweifel. Denn im Allgemeinen zeigt sich in den Lehren Jesu, nicht sowohl seine Person, als seine Sache, sein Werk — es wird jene denn auch, wo sie hervortritt, nicht sowohl nach ihrer eigenen Erhabenheit, als nach der Sendung und Be-

---

*) Zu den bekannten, älteren Schriften, *C. E. Küchler* de simplicitate scriptorum SS., in commentariis de vita I. C. L. 821. 27. II.

**) Auch dichterische? — L. T. Kosegarten über die Poesie Jesu. Rhapsodie'n II. 177. ff.

stimmung durch Gott, dargestellt — es knüpft sich alles Dieses unmittelbar an die messianischen Vorstellungen der Juden an. Und in den apostolischen Briefen, wie in der ältesten Kirche, im Ganzen doch das Gegentheil hiervon. Man hat dieses, unter verschiedenen Namen, denn auch immer neuerlich als den vornehmsten Lehrunterschied zwischen Jesus und den Aposteln bezeichnet.

Auch ist derselbe bisweilen noch tiefer darin gesucht worden, daß das Evangelium rein-geistig und sittlich, die apostolische Lehre schon Dogmensystem gewesen sei *). Dieses beruht indessen auf einer falschen, durch das Folgende zu widerlegenden, Ansicht von Sinn und Lehre der Apostel.

2. Noch im Besonderen werden viele Lehrdifferenzen bei den Aposteln nachgewiesen, in Beziehung auf die Lehrvorträge Jesu.

Was denn wiederum im Allgemeinen hiergegen erinnert werden kann, möge nur hingestellt werden: daß der Vortrag, wie die Denkart, der Apostel, Sache und Person Jesu noch nicht so streng geschieden habe; daß auch Jesus doch Alles auf seine Person zuletzt zurückgeführt habe, und das Herausstellen von dieser bei den Aposteln in der Sache und in den Umständen gelegen habe; daß wir endlich ja doch nur die allgemeinen Lehrsprüche Jesu in den Evangelien besitzen. Allein es ist, für jene beiden Arten von Verschiedenheiten, zu bemerken, daß 1) dieses dennoch keine der Lehre heißen könne. Denn es bleibt der Hauptgedanke des Evangelium bei ihnen immer derselbe, der von der Stiftung des göttlichen Reiches; und die apostolischen Schriftsteller erkennen diesen durchgängig, als den Hauptbegriff an: von den allgemeinen Grundsätzen der Religions- und Sittenlehre verstand es sich von selbst, daß Keiner von ihnen, und somit von Jesu, sich entfernen konnte. Und jene Lehrformen finden ja bei ihnen selbst, bei den Einzelnen sogar,

*) Die Grundidee Semler's und Meinung Vieler nach ihm.

die verschiedenste Auffassung und Darstellung: zum sicheren Zeichen, daß sie nicht an denselben, als an Hauptbegriffen, festhielten.

Diese Verschiedenheit hat man nämlich unter drei Gesichtspuncten zu beurtheilen: und es gilt dieses auch besonders für die nächstfolgenden Erörterungen mit. Auch die Apostel hatten noch die israelitische Ansicht von der Geringfügigkeit der einzelnen Lehrformen (speculativen oder fremdartigen Inhaltes) neben der Mosaischen Hauptlehre; sie faßten ferner das Persönliche von Jesu mehr mit dem Gefühle, als mit Begriff und Einsicht auf; sie trugen endlich die jüdische Art, die heilige Geschichte aufzufassen und zu behandeln, auf die von Jesu über, nämlich sie als Symbol, zu freier Deutung, anzuwenden; eine Art, welche schon in der Typologie lag. Man hat hiebei auch noch den unbestimmten, schwankenden, Sprachgebrauch jener Zeit und dieser Schriftsteller zu erwägen.

Aber 2) läßt sich auch nirgends ein eigentliches Misverständniß von der Lehre Jesu bei den Aposteln nachweisen. Wir sagen, von der Lehre: denn, daß die unmittelbare Jüngerschaft Jesu, geschichtliche Aeußerungen von ihm verschieden, und Einige denn also auch unrichtig, aufgefaßt haben: dieses leidet keinen Zweifel. (Dieser Gegenstand geht die Artikel von der Auferstehung und der Parusie Jesu, und die Erörterung der verschiedenen Methode des Johannes und der drei ersten Evangelien *) an.) Es zeigen sich aber auch verschiedene Deutungen und Anwendungen einzelner Lehrsprüche Jesu, bei den Evangelisten, welche, jedenfalls bedeutend und merkwürdig, etwa nur den Beweis verstärken können, daß die Apostel Jesum nicht, als einen solchen Lehrer genommen haben, dessen einzelne Aussprüche und buchstäblich, festgehalten werden müßten.

*) Henke: illustr. Ioannes ap., nonnullorum Iesu apophthegmatum in evangelio suo et ipse interpres. 798. (Gabler's n. th. J. XIII. 79 ff.).

Toellner: die Lehre Jesu und die Lehre der Apostel. Th. Unterss. I. 241 ff. — Was hat Jesus selbst bei seinem sichtb. Wandel auf Erden in s. hinterlass. Reden eigentlich gelehrt? Rost. u. L. 774. 78. II. — Henk. Mus. I. 428 ff.: Ob die App. schon von der einfachen Lehre ihres Herren abgewichen? — Das Urchristenthum, nach dem Geiste der sämmtl. N. T. Schriften entwickelt. I. 804. *I. A. H. Tittmann* de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum. 805. und Comm. theol. ed. Rosenmüller u. s. w. I. P. 2. nr. 1. Und Boehme: die Religion Jesu Christi, Einl. (33 ff.).

3. Die zweite allgemeine Lehrverschiedenheit im N. N., soll die Apostel selbst untereinander insofern angehen, als sie sich in eine jüdischgesinnte und eine freiere abtheilen sollen. Es müßte sich dieses denn theils im Geiste der Lehre überhaupt, theils in gewissen Meinungen aussprechen; unter denen sich natürlich die vom Messias und seinem Reiche, und die überhaupt von der Bedeutung des Mosaischen Gesetzes, hervorheben müßten. Man ist über Einzelne unter diesen Schriftstellern getheilter Meinung *); über Paulus ist man einverstanden, daß er die unjüdische Partei anführe. Es ist dabei nicht zu verkennen, daß man sich bei dieser Ansicht, theils von allgemeinen Vorurtheilen, theils von dem, was in altkirchlichen Parteiungen lag, leiten ließ; daß man aber auch gewöhnlich die Eigenschaften der Schriftsteller nach denen der Männer, wie sie in ihrer Würksamkeit (soweit sie uns bekannt geworden) erschienen waren, oder wie man sie sich dachte, auffaßte.

Selbst in der apostolischen Gemeine bestand diese Parteiung keinesweges. Sehen wir von jener verschiedenen Deutung der Wiederkehr Jesu ab, welche ja doch nicht die ganze Religionsansicht dieser Männer anging; so waren sie in der

*) Ueber Johannes besonders: welchen die Gnostiker wenigstens, aber auch Neuere, nicht für den unjüdisch-geistigen Lehrer nahmen, als welcher er in der gewöhnlichen Meinung gilt.

Idee und Erwartung ihres Messianischen Reiches überein- stimmig: daß es nur geistig sein, und, daß es himmlisches und irdisches Dasein verknüpfen würde. Ueber den Mosaismus sprachen sie sich denn auch übereinstimmend aus, daß er so, und als geltende Anstalt, nicht mehr bestehen sollte (oben 6. 7.): die Paulinische Ansicht vom Gesetze war nicht streitig, oder hätte es auch nur werden können; diese war nur theoretische Ansicht. Der Antiochenische Streit (Gal. 2. *)) war bekanntlich kein eigentlicher Streit, sondern eine Beschämung dessen, welcher gegen die anerkannten Grundsätze gehandelt hatte. Streitig waren nur unter den Aposteln die kirchlichen Fragen: inwieweit man es einzuräumen habe, daß das Judenthum für immer die Zwischenstufe bei der Aufnahme von Heiden sei; oder, wieweit überhaupt das jüdische Vorurtheil noch zu berücksichtigen und zu schonen sei? (AG. 15. — Rössel, Nitzsch, über das Decret von Jerusalem **)). Und in diesen hat Paulus unleugbar die Sache am freiesten aufgefaßt (AG. 21, 28. ff.); und seine Meinung, wenn gleich nicht in ihrem vollen und eigentlichen Sinne, ist die in der Kirche herrschende geworden. Die Differenzen aber, welche in dieser Beziehung etwa dagewesen wären, haben natürlich in den Schriften N. T. keine Spuren gelassen. Mit Einem Worte: wir finden keine allgemeine Lehrverschiedenheit, oder auch nur irgend verschiedene Lehre, dieser Art, bei jenen Schriftstellern.

4. Die Lehrformen, Stimmungen und Ansichten dieser Schriftsteller, waren dennoch mannichfach verschieden; wie das Vorige es schon eingeräumt und selbst schon erklärt hat***). Es waren es überdieß der Sprachgebrauch (beson-

*) *Boeckel* de controversia, inter Paulum et Petrum Antiochiae oborta. L. 817.

**) Auch Gieseler über die Ebion. und Naz., Archiv f. d. Kirchengesch., IV. 308 ff.

***) Die Schrift von Thurn, Einl. 3. Die Enantiophanie'n der Kirche gingen immer mehr das Historische der Schriften

ders der dogmatische) und die Art zu beweisen. Doch dieses geht mehr den Charakter der einzelnen Schriftsteller an; welchen die bibl. Theologie, so wie das, was man ihre Lehrbegriffe genannt hat (s. Einl. 1.), besonders noch zu erörtern hat.

14.

Wir finden unter den Schriftstellern des N. T., auch in religiös-dogmatischer Hinsicht, besonders den Charakter der Johanneischen und der Paulinischen Schriften ausgezeichnet; unter oder außer diesen die Apokalypse und den Brief an die Hebräer: auch die katholischen Briefe bieten uns bedeutende, und wiederum in sich verschiedene, Erscheinungen, dar.

Der Charakter dieser Verfasser ist (außer den zerstreueten Bemerkungen, welche auch das christliche Alterthum schon, oft treffend, und die Erklärer insgesammt, gegeben haben) neuerdings gewöhnlich mehr in sprachlicher Hinsicht dargestellt worden. Doch läßt sich dieses von der tieferen, der Sinneserörterung, überall nicht, und besonders nicht bei diesen Schriftstellern, scheiden; bei denen Alles, was sie aussprachen, so unmittelbar aus dem Inneren hervortrat, und welche es sich noch leichter hatten erlauben können, die Sprache nach ihren Vorstellungen und Empfindungen, zum Theil mit Härte zu bilden, als es bei der reinen, gebildeten, conventionellen Sprache verstattet ist*). — Die bekannten Schriften von C. L. Bauer, J. D. Schulze**), und das Werk

an; und wurden für den dogmatischen Artikel von der Inspiration behandelt.

*) Daher das Wort, ἰδίωμα, bei den KVV. Beides zugleich, Sprache und Lehrform, bedeutet. Theodoret. zu Röm. 5, 20. So auch die ἰδιώματα der Schrift. Suicer. thes. h. v.

**) *Bauer.* philologia Thucydideo-Paulina — logica — rhe-

von C. G. Gersdorf (Beiträge zur Sprachcharakteristik der N. T. Schriftst. 816. I.), welches selbst noch für unsere Zwecke näher hergehört, sind demnach hier zu erwähnen.

1. Unter den Evangelien selbst hat man von jeher den drei ersten ihren eigenthümlichen Charakter zugeschrieben; wiewohl man denselben gewöhnlich nur am Johannes ausgeführt und dargestellt hat, oder auch bei der Darstellung des Charakters von jenen, den der Lehrvorträge Jesu selbst mit dem der Schriftsteller vermischt. (Herder's beide Schriften über die Evangelien, und Krummacher, über den Geist und die Form der evangel. Geschichte. 805.)

Es haben jene drei (um alle historisch-kritische Fragen und Bemerkungen hierbei zu übergehen) die ganze Idee und Absicht mit einander gemein: es ist die unmittelbare Beziehung auf die Messianische Hoffnung und Ueberzeugung, in welcher sie Alle geschrieben haben. Sie haben denn auch jene urchristlichen Ueberzeugungen schon mit einander gemein: die, welche an Jesu überall die höhere Person und Würde findet, und unmittelbar empfindet, und seinen Tod gern als den Mittelpunct seines Werkes, und seiner Verherrlichung ansieht; endlich eine Ausgleichung zwischen den jüdischen und den neuen, geistigen Erwartungen, in der Rückkehr Jesu denkt. Sie stellen endlich, als das Wesentliche, jenes ursprüngliche Euangelion dar (AG. 1, 22. 10, 37.). Dann zeigen sich aber unter den Einzelnen die Differenzen im Allgemeinen, daß Matthäus sich mehr noch unmittelbar an die Messianische Beweisführung hält, als Schriftsteller aber besonders sinnvoll im Zusammenstellen von Reden und Thaten, untereinander und gegenseitig ist**); Markus das Euangelion ganz einfach, und ohne bemerkbare, besondere,

torica Paulina. 773. ff. Schulze, schriftsteller. Char. u. Werth des Markus (Keil und Tzschirner's Anal. II. 1.) — des Johannes — Petrus, Judas und Jakobus. 803.

**) Th. Wizenmann, Gesch. J. nach dem Matthäus. L. 789.

Tendenz, wiedergiebt: Lukas mehr Sammlungen und zerstreuete Kunde gegeben hat, und dann auch am wenigsten Absicht und Bündigkeit darlegt. — Dieser Charakter erklärt manches Einzelne in ihren Berichten und Ansichten.

2. Bei dem Johanneischen Evangelium fällt es in unserer Zeit schwer, dasjenige herauszustellen, was für unsere Untersuchung, über den Charakter desselben, bedeutend sein möchte. Die Bestreitungen desselben gehen uns hier nur in so fern an, als wir theils die Voraussetzung machen dürfen, theils den Beweis dafür in der biblischen Theologie selbst führen müssen, daß diese Schrift, weder im würklichen Widerspruche mit den übrigen Evangelien stehe, noch einen so sonderbaren, unevangelischen Sinn und Inhalt habe, wie man ihn derselben oft beigelegt hat. Auch die Vertheidiger des Evangelium haben übrigens gewöhnlich zugegeben, sowohl, daß es seine dogmatische Eigenthümlichkeit habe (wobei man denn nur wieder zweifelte, ob sie ihm eigen, oder die von Jesu selbst gewesen sei *)), als, daß sich eine Anbequemung an fremde Formen und Meinungen in ihm finde **). Man hat unter den Vertheidigern sogar die Selbstwidersprüche dieses Evangelium, besonders in Hinsicht auf die Person Jesu, eingeräumt, und zu erklären versucht ***).

Es ist die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers im Allgemeinen einzuräumen: allein es läßt sich (um, bisher schon Erörtertes, zu übergehen)

1. keine eigentliche Verschiedenheit des Lehrberichtes von Jesu, bei Johannes und den drei ersten Evangelien annehmen. Es giebt selbst schon Aussprüche Jesu bei

---

*) *C. C. E. Schmid.* de theologia Ioannis apostoli. 801. II progrr. — *C. W. Stronck.* de doctrina et dictione Io. ap., ad doctr. dict. que Iesu magistri exacte composita. Trai. 79. — Jesus der Gottessohn — nach den Darstellungen des Joh. Gießen 823.

**) Seyffarth Beitrag zur Specialhermeneutik des Joh. 823.

***) Auch Böhme, Rel. J. C., Einl.

diesen, welche den Johanneischen, in Sinn und Tiefe, ganz gleich stehen (wie es alle diejenigen sind, welche sich dort, von Geist, Licht, Leben, und geistiger Gegenwart Jesu finden, die Grundbegriffe wenigstens von allen Reden beim Johannes wiedergebend): allein es würden sich noch mehre finden, wenn jene von dem Standpuncte aus und mit gleichem Gefühle, wie Johannes, und wenn sie die Reden derselben Art, geschrieben hätten. Denn es war beim Johannes immer vornehmlich die persönliche Größe Jesu, von welcher er ausging; und wir wollen nicht einmal dabei die besonderen Verhältnisse des Johannes zu Jesu in Anschlag bringen: seine Darstellungen ferner sind mehr in dem Gefühle gegeben, und nach der Art derjenigen Reden, welche unmittelbar vor dem Hingange Jesu bei den übrigen aufgeführt werden (ganz Johanneisch sind Matth. 28, 18 ff. — Luk. 24, 49. AG. 1, 4 ff.); seine ganze Richtung ist mehr auf das Innere, in Geschichte, Wort und That Jesu: endlich wählt Johannes ja entschieden nur solche, welche weder in Galiläa, noch eigentlich vor dem Volke, noch bei gewöhnlichen Anlässen, gesprochen wurden. Und, wollte man in der Lehrweise Jesu bei diesen Erzählern einen Unterschied finden; so würde man doch wohl (so tief und schön sind diese Reden beim Johannes) diesen für den eigentlichen Referenten halten müssen, während sich jene mehr an einen bestehenden Typus gehalten hätten *).

2. In der Christologie der Johanneischen Schriften, darf doch nur die Lehre vom Logos, als etwas Besonderes angenommen werden: sie, welche nur die Lehre der Prologe von jenen ist. Sie mag immerhin auch Einfluß auf die Idee selbst gehabt haben, welche er dort ausführt. Aber weder die Anbequemung an einen herrschenden Sprachgebrauch, noch auch die an einen der damaligen philosophi-

*) Lessing's Hypoth. über die Evangelien. Werke VI. N. A. — Schleiermacher's Reden ü. d. Rel. 443. 3. A.

schen Welt, war außer den Grundsätzen dieser Zeit und dieser Männer. Ferner lag ja in den Gedanken aller Apostel, die höhere Vorstellung von Jesu; welche dort nur eigenthümlich ausgesprochen wird, und es um so mehr werden konnte, da sie überhaupt und bei Allen nur aus dem unmittelbaren Wahrnehmen und Gefühle entsprungen war. Wir können ebendarum auch, im Allgemeinen angesehen *), keinen Selbstwiderspruch in solchen Stellen des Verfassers finden, welche das höhere Wesen, und welche die moralische Bestimmung und Würksamkeit Jesu (7, 17 ff. 18, 37) aussprechen; oder, wo überhaupt die Person Jesu höher, und wo sie niedriger, oder vielmehr menschlicher, gestellt erscheint: wie dieses auch in den Darstellungen vom Gottesgeiste im Menschen Jesus der Fall ist.

So sind denn auch nicht eigentlich fremde Lehren in die Johanneische aufgenommen worden; sondern, wie sich die übrigen Schriftsteller N. T. das, unter den Juden Gangbare angeeignet hatten, so hat es Joh. mit dem damaligen Sprachgebrauche der Welt gethan. Er konnte es um so leichter, da ja doch die Jüdischen Darstellungen von der Weisheit Gottes, längst schon im Wesentlichen dasselbe ausgesprochen hatten **). Aber es ist wohl anerkannt, daß eine Rücksicht auf fremde Dogmen, weder außerhalb jenes Prologs mit irgend einem Scheine gefunden werden könne, noch auch hier anders nachgewiesen worden sei, als, daß man in die gewöhnlichsten Jüdischen Bilder, besondere Beziehungen auf Parteimeinungen oder fremde Religionen, gelegt habe ***).

3. Jene Hauptbegriffe der Johanneischen Lehre, besonders aber die von Liebe Gottes und der Menschen, und Ver-

*) Ueber Einzelnes unten.

**) Euseb. KG. 1, 2. Λόγος θεοῦ, σοφία χρηματίζουσα, τῶν ἀρετῶν διδάσκαλος u. s. w.; und immer verband die Kirche bekanntlich den Logos und die Salom. Weisheit.

***) Besonders, indem man den Johannes, als Jünger des Täufers, schon ganz in den Zabischen Geheimnissen sprechen ließ.

einigung mit Gott, (eigentlich auch dieselben der Mosaischen Religion, hier nur am meisten vergeistigt) sprechen sich auch in den Briefen aus *): und es ist also die herrschende Meinung immer gewesen, daß das Urtheil über diese und das Evangelium gemeinsam sein müsse. Dagegen muß die Apokalypse (wie man auch ihre Authentie, oder ihre Entstehung, beurtheilen möge) in der biblischen Theologie besonders gestellt werden. Sie giebt für diese einige bedeutende Resultate: das, wie hoch vom Anfange herein der christliche Sinn die Person Jesu gestellt habe; und diejenigen, welche in der ganzen Anlage des Buchs liegen. Denn es soll die geistige Erfüllung theils aller Weissagungen Jesu von seiner Rückkehr, theils der gesammten Prophetie A. T., (nicht immer von den traditionellen Ausführungen und Zusätzen gesondert) darlegen, um so als Siegel der Schrift und Schlußstein zu gelten, wie die Juden es von der, jenem Buche verwandten, Schrift des Daniel gemeint hatten. Die Apokalypse scheint in jedem Falle als Schluß des Kanon, N. oder auch A. und N. T., geschrieben worden zu sein **).

15.

Auch die Paulinischen Schriften, welche den Hauptgegenstand in dem apostolischen Theile des N. T. ausmachen, haben zwar einen bedeutenden Charakter, und ihre Lehre hat eigenthümlich tiefen Sinn; aber auch

*) Vergl. auch Ballenstedt oben a. S., Philo und Joh. Oertel: Briefe des Joh., hebraismenfrei übersetzt. 795.

**) Der Johanneische Charakter des Buches (*H. H. D. Curtius*, de apocalypsi, ab indole, doctrina et scribendi genere Io. ap. non abhorrente. Trai. 700. Eichhorn, Schulze u. A.) kann täuschen. Der kabbalistische Styl desselben (*I. Rhenferd.* de stylo apoc. cabbalistico, *Meuschen.* N. T. e Talm. ill. 1090.) täuscht ganz gewiß. Nicht einmal sehr vom jüdisch-herkömmlichen, aber gar keine Spuren zeigen sich in der Apok. vom kabbal. Styl.

sie, wie die übrigen dieser Classe, geben dennoch nicht wesentliche Lehrverschiedenheit.

1. Die Umstände, die Persönlichkeit und die Bekehrung des Paulus, gehören nicht gerade an diese Stelle. Wenn wir aber auch, was diese Bekehrung anlangt, überzeugt sein können, daß sie weder durch ein äußerliches Ereigniß allein, ein Phänomen *) und seine Einwürkung, erfolgt sei, sondern durch eine Einwürkung auf das Innere, wie sie auch nun, nach Ursprung und Art, gedacht werde; noch gerade unvorbereitet **) und mit Einemmale vollendet ***): so haben wir es hier doch nur eben mit Paulus, wie er als Apostel war, zu thun.

Nur das mag hier zu erwähnen sein, daß wir weder veranlaßt, noch (durch innere Gründe) genöthigt werden, in den Verhältnissen und Lebensumständen des Paulus irgend ein besonderes Moment für jene Bekehrung aufzusuchen. Die Kenntniß von der Person Jesu wäre etwas, dieser Erscheinung, nach Zeit und Bedeutung, zu Entferntes gewesen: auch findet sich keine Spur von ihr (1 Kor. 9, 1. vrgl. 15, 8.). Die Verbindung mit Gamaliel ist eine sehr unbestimmte Sache; wenn gleich schon das Evangelium

---

*) Ueber welches ja Paulus selbst verschieden sprechend eingeführt wird (AG. 9, 7. 22, 7. 9.), und das bei ihm selbst, wenn 2 Kor. 12, 2. davon handelt, zurücktritt gegen innere Erfahrungen. (Matthäi Rel. glauben der App. 592 ff.)

**) Plötzlich konnte dann immer, sowohl die innere Entscheidung als das Hervortreten sein: und so mag man auch behaupten, daß die Bekehrung des Paulus nur habe plötzlich sein können. (Planck Gesch. d. Christ. II. 88 ff.). Psychologisch läßt sich übrigens dieses Herüberkommen des Paulus, wenn es irgend vorbereitet war, sowohl dann denken, wenn man ihn, als verhärteten Feind, als, wenn man ihn, als stillen Bewunderer, der Sache, oder der Person, vorstellt.

***) Doch gehen die Offenbarungen, auf welche sich Paulus häufig beruft, nicht auf die Hauptsache seiner Lehre und seines Amts.

des Nikodemus eine gewisse Begünstigung der Sache Jesu bei jenem vorauszusetzen scheint *). Wir können weder in seinem Ausspruche (AG. 5, 34 ff.) soviel Erleuchtung oder Begünstigung finden, (es war am Ende wohl ein vollkommen jüdischer Gedanke); noch es wahrscheinlich finden, daß gerade ein solcher, als Gesetzeslehrer ausgezeichneter, Mann (AG. 22, 2. und die Talmudisten **)) die geistige Idee des Evangelium im Paulus vorbereitet habe. Aber mögen wir immer auch hier bei dem tieferen Zusammenhange stehen bleiben, in welchem das Evangelium mit dem Geiste des A. T. und dem Prophetenthum stand! Er erklärt und bestimmt es wenigstens vollkommen, wie Paulus gerade diesen Mittelpunct seiner Lehre habe ergreifen können ***). Außerdem bedurfte es nur der Anregung von der Ueberzeugung, daß sich die bestrittene Sache schon zum Siege entschieden habe.

Sein Lehrbegriff und sein Lehrercharakter †): W. Paley, horae Paulinae, Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und Aechtheit der Schriften Pauli. Von Henke. 797. G. W. Meyer, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes. 801. (Leun) reine Auffassung des Urchristenthums in den Paul. Schriften. 803. Gerhauser, Charakter und Theologie des Paulus, aus seinen Schriften ausgehoben, und in Harmonie mit der Lehre Jesu und der übr. App. dargestellt. Landsh.

---

*) J. E. C. Schmidt, christolog. Fragmente (s. unten). — Palmer Paulus u. Gamaliel. 806. Viele Andere.

**) Sie sagen, daß mit ihm, dem älteren Gamaliel, die Herrlichkeit des Gesetzes untergegangen sei. (Mischna, Sota c. 9. Ohne Zweifel im höheren Sinne zu nehmen, als es mit den Juden Wagenseil versteht. s. 991 ff.).

***) *Schubert* praes. *Schulz:* de variis, unde Paulus ap. doctrinae chr. cognitionem haurire potuerit, fontibus. Vrat. 812. *I. Elsner.* Iesaias proph. et Paulus ap. inter se comparantur. Ib. 819.

†) Auch hier weniger die (unbestimmten) Lobpreisungen der alten Kirche. — Chrysost. Reden über Paulus, Valckenar. Opuscc. II. n. 12.

816. L. Usteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes. 824. (Das Ausgezeichnetste unter diesen).

2. Die Paulinischen Hauptgedanken (mögen sie nun diejenigen gerade gewesen sein, welche ihm vom Anfange herein, bekehrend, einleuchteten, oder nicht) richteten sich auf den tieferen Unterschied zwischen Mosaismus und Evangelium. Allein, in seiner Ansicht, welche immer das Ganze der Menschheit umfaßte, bedeutete dieser Unterschied die gesammte Geschichte und Bestimmung der Menschen. Auch geht er in den Hauptstellen immer von dem speciellen Gegenstande (Mosaismus — Evangelium) auf den allgemeinen über.

Geist und Glauben sind offenbar die beiden Hauptbegriffe seiner Lehre: jener, als das Princip, welches im Menschen zum Guten würken solle, dieser, als die Eigenschaft des Gemüthes, mit welcher es sich verschaffen solle, was ihm von Gott zugetheilt werden müsse, und in sich begründen, was Gott gefallen könne *). Der Glaube ist so, natürlich immer bei ihm das Frühere, Ursprüngliche, das, wodurch der Geist, und alles Gute, sich dem Menschen mittheilt.

Er war dieser Lehre zufolge, die Gesinnung der Menschen zu Gott im patriarchalischen Zeitalter: allein er unterlag der Macht der Verdorbenheit, welche sich von der Urzeit der Menschheit (wahrscheinlich selbst durch das Sündenelend, θάνατος, gesteigert) über das Geschlecht verbreitet hatte. Hiermit schwand auch die Geistesgabe **). Aber, dem Verderben zu steuern, trat nunmehr das Gesetz ein. Es sollte schrecken und lehren. Allein die Verdorbenheit der Menschen widerstand auch diesem, und es wuchs diese sogar durch das Gesetz: dessen Werke, weder im Inneren, noch bei

*) Die verschiedenen Bedeutungen, welche die Worte bei Paulus hatten, und ihre Begründung im A. T., in der speciellen Darstellung.

**) Ausdrücklich sagt dieses Paulus nicht; allein es liegt in seinem Lehrbegriffe. Der Gedanke wurde vielleicht durch Gen. 6, 3. begründet.

Gott Etwas schaffen konnten. Im Evangelium wurden Geist und Glaube wiederhergestellt.

Der Glaube wird indeß von Paulus zum Theile auch als Werk des Menschen selbst dargestellt: als das Zutrauen zur Person und Sache Jesu. In einem höheren Sinne entwickelt er sich aber aus dem Geiste, sofern dieser in der menschlichen Seele selbst, als göttliche Würkung, inneliegt.

Hier stellt sich nun dem Paulus die Menschheit nach Christus, als ein großes Ganzes dar, welches an Allem Theil nehme, was an und in diesem erfolgt sei und Statt habe. So treten denn nach seiner Lehre, die göttlichen Kräfte, welche in Jesu gewürkt hätten, in alle seine Nachfolger ein: sie sind eben der Geist Gottes. — Es ist dieses zuletzt derselbe Gedanke, welchen Johannes in der Verbindung der Menschen mit Gott durch Jesum ausspricht*). Aber auch hier herrscht beim Johannes die Hinsicht auf die Person Jesu vor. Die tiefere Uebereinstimmung der Apostel scheint sich überhaupt bei Paulus und Johannes, auf merkwürdige Weise zu bewähren. Die Gnade und Wahrheit des Johannes (1, 17), steht, ganz Paulinisch und sinnvoll, dem Gesetze entgegen. Nichts ist so Paulinisch, wie der geistige Cultus des Joh. 4, 23 f. — Aber ein besonders tiefliegender Gedanke bei diesem: der Glaube an Christus hänge immer mit der Frömmigkeit überhaupt zusammen (6, 44. 14, 1): liegt in der Glaubenslehre des Paulus sehr deutlich vor.

Wir bemerken außer diesen Grundzügen der christlichen Ansicht des Paulus, noch Dreierlei, als zum Charakter des Apostels, als Lehrers und Schriftstellers gehörig. Die Hochschätzung der Geschichte Jesu, von welcher ihm wiederum der Tod desselben den Mittelpunct abgiebt. Die vorherrschende Richtung auf die Idee einer Verfassung und Gesellschaft in dem Christenthum; welche sich auch in der ei-

*) Zum Theile: Kleuker, Joh., Petr. u. Paulus, als Christologen. 785. — Mehr: *C. C. Flatt.* de Pauli ap. cum I. C. consensu. 804.

genthümlichen Bedeutung einiger Formeln, in den Paulinischen Schriften, ausdrückt *). Der Reichthum endlich des Sinnes und Geistes beim Paulus, welcher sich nicht nur in dem, vielfach Gewendeten seiner Darstellungen, sondern auch in dem Vielseitigen der Formeln und der Gedanken, bei ihm darlegt. Indessen hat an diesem und jenem immer auch das Princip einen Theil, welches er befolgte **): daß die christlichen Dinge, als Symbole für vielfache Anwendung, gegeben worden seien.

Mit diesem Reichthume des Geistes konnte denn auch gerade Paulus vor Allen (was ihm auch sonst in seinen Umständen am nächsten lag) sowohl mit der Jüdischen Allegorie und Dialektik sich befreunden, als Volks- und Schulmeinungen von dorther leicht aufnehmen und verarbeiten. Aber es sind diese auch bei ihm allenthalben sehr bestimmt, als bloße Anbequemungen, hervorgehoben worden ***): und es giebt wohl überhaupt keinen Schriftsteller, vornehmlich, wenn er doch so kunstlos geschrieben hat, welcher das Wesentliche und die Hauptsache immer so deutlich bezeichnet hätte, wie es Paulus gethan hat.

3. Unter den Paulinischen Schriften sind es die drei Pastoralbriefe, über welche die Kritik mit Recht ein Bedenken haben mag. Es ist dieses nicht der Ort, in dieses einzugehen: nur sei es uns erlaubt, dieselben zwar, nicht nach Lehre und Sinn †), von den Paulinischen zu tren-

*) Z. B. κύριος, πατήρ, μυστήριον.

**) Es war (wie oben schon erwähnt wurde) ursprünglich jüdisch.

***) Durch unbestimmte, wechselnde Deutung und Anwendung; durch deutliche Hinweisung darauf, daß es nur für Juden gesagt werde; durch Hervorhebung der Hauptgedanken.

†) So ist die Lehre vom Gesetze, 1. Tim. I, 8. zwar nicht gerade die ausdrückliche der übrigen Schriften des Apostels: aber er denkt auch das Gesetz sonst immer mehr in Beziehung auf die vorchristlichen Menschen. Ebds. 2, 5. ist der Mittlername wenigstens nur in einer mehr allgemeinen Bedeutung, als sonst, gebraucht worden.

nen, wohl aber nach dem Sprachgebrauche. Es scheint dieser (wenigstens im I. Briefe an Timotheus) etwas nach den damals herrschenden, heidnischen, religiösen Sprache gebildet worden zu sein. Dazu kommen (zum Theile auch noch nicht nachgewiesene) wahrscheinliche Anklänge von Stellen classischer Schriftsteller.

Dem Briefe an die Hebräer schreiben wir, wie den übrigen Schriften N. T., keine fremdartige oder eigenthümliche Lehre zu. Allein wir möchten es als ausgemacht annehmen, daß er die Schrift eines alexandrinischen Verfassers sei; und daß sich die Spuren hiervon sowohl in der Sprache *), als in dem Inhalte, allenthalben finden lassen. Ja, der ganze Hauptgedanke des Briefes scheint aus dieser jüdischen Denkart entlehnt zu sein: daß sich nämlich in Jesu alle Eigenschaften jener höheren Natur, des ausgesprochenen Logos (προφορικός) finden: und, was man dort unter den Juden als das himmlische Urbild der Gottesverehrung zu Jerusalem dachte, in dem Christenthum, als dem göttlich-geistigen Reiche, sich darstelle **).

Hierin zeigt sich denn auch der vornehmste Unterschied zwischen dieser und den eigentlich Paulinischen Schriften ***). Aber die ganze Symbolik, welche der Brief im Jüdischen Cultus darstellt, (den Hohenpriester eingeschlossen) liegt diesen fern; manche andere Lehrformen (Melchisedek, die Erhabenheit des Messias über die Engel †)): die Berücksich-

*) So im ὑπόστασις 1, 3. und in der anderen Bedeutung, 11, 1. — λόγος 4, 12.

**) Der angebliche Platonismus des Briefes (9, 11 f. 12, 22) ist hiernach zu beurtheilen. *H. Planck:* de vestigiis philos. Plat. in ep. ad Ebr. 810. (Gegen Eberhard.)

***) Nicht ganz genügend dargestellt: *Seyffarth.* de ep. quae dicitur ad Ebr., indole max. peculiari. 821. Vrgl. *Boehme*, prolegg ep. ad E. (Die Antiochenische Judenbildung war damals wohl der alexandrinischen ziemlich gleich).

†) Wenn sich späterhin bei den Judenchristen der ketzerischen Art, ähnliche Begriffe finden; so ist es, wie mit dem Namen der

tigung des Judenthums mehr als des Mosaismus. Hierin liegt auch die Bedeutung von 6, 1. 2., welche Stelle das Wesentliche der Jüdischen und der christlichen Lehre und Verfassung neben einander stellt. Uebrigens im Paulinischen Sinne: äußerliche Besserung — Glaube, als Grund des Guten; ebendaher in der Cerimonie, dort mehr Gebräuche für die levitische Reinigung, hier für die Geistesmittheilung: in den Erwartungen, dort fleischliche Auferstehungshoffnung, hier die geistige Erwartung der Vergeltung *).

Denn überhaupt finden wir, insbesondere auch den Paulinischen Charakter der Lehre, dem Briefe in der That nicht fremd. Einige Abweichungen wenigstens des Briefes von Paulus, welche die neueren Kritiker dargelegt haben, (Schulz besonders Einl. 74 ff.) finden nicht Statt. Der Brief ist nicht weniger universalistisch in seinen Begriffen, als die Paulinischen; schon, weil er dieselbe Vorstellung von der Aufhebung des Judenthums ausspricht, welche man, unbegreiflicherweise, gerade im Briefe an die Hebräer vermißt hat: und die Art, wie er das Verdienst Jesu beschreibt, entfernt sich eben so wenig von den Paulinischen Schilderungen. Die Auferstehung Jesu **) tritt hier zwar mehr hervor, als sein Tod; und die Gnostiker sowohl, als die Socinianer, haben hierauf, und auf den ganzen Brief, ihre Theorie, gegründet: allein es scheint diese Lehrart durch die Allegorie des hohepriesterlichen Werkes veranlaßt worden zu sein; jener Tod hat dabei seine volle Bedeutung und Kraft; und auch die Paulinischen Schriften pflegen nach verschiedenen Anlässen, bald den Tod, bald jene Auferstehung, und diese theils in Beziehung auf die Stellvertretung

---

Hebräer selbst: sie gebrauchten sie, eben als Judenchristen, welche es bleiben wollten.

*) Diese Erklärung der Stelle weiter begründet und ausgeführt in m. Progr. Observatt ad ep. ad Ebr. VI. 1. 2. 827.

**) Schulz vermißt sogar die Erwähnung von dieser: wogegen schon Seyffarth a. S. 130. (Hebr. 13, 20.)

Jesu in seinem höheren Leben, theils als den Beginn der fortwährenden Sorge für die menschlichen Dinge, voranzustellen.

5. Unter den katholischen Briefen findet die biblische Theologie, in dem Briefe des Jakobus, eine christlich-ascetische Sittenlehre, welche auf Misbräuche Paulinischer Lehren hinzudeuten und ihnen begegnen zu wollen scheint; im Briefe Judä eine moralische Ermunterung im damaligen jüdischen Synagogenstyle: den 1. Brief des Petrus, in durchgängiger Ansprache Paulinischer Gedanken und Formeln, den 2. Brief auch, wie es scheint, alexandrinischer Art *).

Es sind einige Gegenstände von allgemeiner Bedeutung übrig, welche die bibl. Theologie noch besonders angehen. Wir wollen sie hier nur beiläufig erwähnen, weil die neuere Wissenschaft, welche sie vornehmlich angeregt hat, ihnen eine andere Stelle unter den theol. Disciplinen anweist, oder sie im Folgenden in wiederholte, allseitige Erwägung gezogen werden müssen.

Es gehört zu jenen

1. die Art und Methode, in welcher die A. T. Schriften im N. gebraucht, oder zum Grunde gelegt worden sind. Hierbei kommt es überhaupt auf die Gesammtlehre und auf einzelne Stellen, oder Theile der Geschichte, an. Von jener ist im ganzen Nächstvorhergegangenen die Rede gewesen. Bei den Stellen, den Citaten also, ist der sprachliche Zusammenhang des Citates mit dem Original **), die Methode zu citiren ***), die Absicht bei

---

*) S. unten über 1, 20. 3, 10 ff.

**) *Koppe* exc. 1. ad Rom.: Loca V. T. quomodo citaverit Paulus?

***) *G. Surenhus.* βίβλος καταλλαγῆς, in quo sec. vett. theoll. ebrr. formulas allegandi et modos intp. conciliantur loca V. in N. T. allegata. Amst. 713.

der Berufung und der Sinn derselben *), zu erwägen. Was dann aber das Recht anlangt, mit welchem manche Citate geschehen seien: so kommen hier jene Lehren von der Accommodation und der Glaubwürdigkeit der h. Schriftsteller in Betracht; welche in der bibl. Theologie mehr durch die Ausführung, als in der Theorie, zu bestimmen sind. (S. oben zu 1.)

2. die Lehrart selbst, vornehmlich der Schriftsteller N. T., bei den Gegenständen der Religion. (Oben zu 2., und hin und wieder im Vorigen.) Womit.

3. zusammenhängt, in welcher Methode die Lehre derselben, im Einzelnen und im Ganzen, zu entwickeln sei. Die Glaubenslehre (freilich oft das Verschiedenartige mit einander vermischend: wie die Lehren exegetisch und historisch auszumachen seien, und, wie und wieweit sie für Vernunft und Kirche gelten, also, wie das Christenthum für uns daraus zu entwickeln sei?) giebt auch hierfür die Theorie. Bei den allgemeinen Begriffen der Schrift **) nahm sie, auch die aufgeklärte, oft zu wenig Rücksicht auf die verschiedenen, und die weiteren Bedeutungen, der dogmatischen Hauptbegriffe im N. T.

15[a].

Neben den heiligen Büchern selbst, deren allgemeine Darstellung hier zuerst zu geben war, nehmen ei-

*) Eckermann, theol. Beiträge. I, 1—3. II. 3. Erkl. der merkw. Stellen des N. T., worin das A. angef. wird. — Es ist gewiß, daß in dem Gebrauche von Stellen A. T., solche oft nicht gehörig geschieden worden seien, in denen würklich gedeutet, und in denen nur die Rede und Erzählung mit alten, heiligen, Sprüchen und Thatsachen belebt worden ist; oder auch nur ihre Formeln u. Bilder gebraucht worden sind. (*G. Röpe*, de N. T. locorum in app. libris allegatione. Halle 827.)

**) *Morus*, de notionibus universis in theologia. Diss. 1. u. 8.

nige Schriften und Lehren die biblische Theologie in Anspruch, welche zum Theile selbst als Bücher und Lehren der Schrift geachtet worden sind; aber gewiß entweder als Entwickelungen der A. T. Begriffe und Lehren, oder als Uebergänge vom Mosaismus zum Christenthum, beachtet werden müssen.

Es sind hier gemeint:

1. die apokryphischen Schriften A. T., vormals, aus geschichtlicher und philologischer Unkunde, oder aus dogmatischer Befangenheit, oder in der Opposition gegen diese, überschätzt: unter den Protestanten vormals zu unbedingt verworfen *). Die neueren Protestanten haben sie bekanntlich ohne damit in den kirchlichen Streitigkeiten Partei zu nehmen, in den Einleitungsschriften wieder unter die biblischen gestellt.

2. das Alexandrinische Judenthum, bei Philo und den Alex. Uebersetzern des A. T.

3. das Hellenistische, soweit wir es kennen mögen: besonders das des Josephus.

4. der Israelitische Glaube der Samariter, mit verwandten Erscheinungen, und

5. das spätere, palästinensische Judenthum. Bei diesem müssen auch die Pseudepigrapha A., und die Apokryphen N. T. (diese mehr beiläufig) zur Erwägung gezogen werden: so wie die Erscheinungen eines späteren speculativen Judenthumes, welche den Alexandrinischen, und welche den Samaritanischen Lehren näher stehen, besonders die Kabbala.

Der biblischen Theologie des N. T. leisten diese Erörterungen, in jedem Falle Dienste. Am natürlichsten, wenn jene Erscheinungen auf irgend eine Weise auf die Entstehung

*) *I. Rainold.* censura librorum V. T. apocrr. Oppenh. 611.

des Christenthums eingewürkt hätten. Allein dieses ist nun nicht nur nicht nachzuweisen, sondern (s. oben 10.) es offenbart sich überall eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den beiden; und gerade darum vornehmlich, weil jene vom Mosaismus doch abgewichen waren. — Aber, sehen wir diese Lehren auch nur, als andere Ausbildungen des A. T. Lehrbegriffes an, so geben sie theils die Einsicht, welche Keime für fremdartige Vorstellungen etwa in jenem gelegen haben, und wodurch und wie sich diese haben entwickeln können; hiermit denn Etwas, was so zum A. als zum N. T. bedeutend ist: theils lassen sie die Lauterkeit und Trefflichkeit von diesem wahrnehmen, als demjenigen, was sich in einem freien, aber würklichen und unmittelbaren, Zusammenhange mit jenem gehalten hat.

16.

Die Apokryphen A. T. geben uns nur einen matten Nachhall der Israelitischen Rede und Schrift, keine Entwickelung von Geist und Lehre derselben, nicht einmal Etwas mehr, als die Form ihrer Grundsätze. Dabei finden sich in ihnen, sowohl Einflüsse aus der Fremde, als Volksmeinungen, beide von verschiedenem Werthe, dargelegt.

Vrgl. Bretschneider: systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokr. Schr. A. T. 805. 1. (L. D. Cramer syst. Darst. d. Moral d. Apokr. 815.).

1. Für die biblische Theologie sind besonders die Bücher, Sirach und der Weisheit bedeutend; welche denn auch gerade die höhere, religiöse Bildung und Ansicht jener Zeiten und Menschen deutlich bezeichnen. Wir setzen voraus, daß das B. der Weisheit, weder ganz noch theil-

weis *), dem alexandrinischen Judenthum angehöre, daß es vielmehr ganz Palästinensisch sei; wie es denn auch in einigen Hauptpuncten gerade mit Josephus übereinstimmt. Die Ansicht aber, daß dieses Buch, eine Gegenschrift vom Kohelet gewesen sei **), scheint viel für sich zu haben. — Der Mittelpunct der späteren Religionsansicht der Juden, war die Lehre von der göttlichen Weisheit, gedacht als Vermittlerin zwischen dem Ewigen und den Erscheinungen und Würkungen der Gottheit. Diese macht denn auch, und wie es scheint, in gleichem Sinne, den vornehmsten Begriff in diesen beiden Schriften aus (Sirach 1. 24. Weish. ganz ***)); sie findet sich in ihnen in keinem andern Sinne personificirt, als es in den älteren geschehen war †). Es tritt wenigstens die Weisheit in diesen Schriften noch nicht, als eigentliches Mittelwesen zwischen Gott und Welt hervor; sondern Gott selbst würkt hier Alles, in der Welt und im Volke. Der Geist aber ist die Aeußerung und Erscheinung der göttlichen Weisheit, mit welcher denn eben so leicht der Name von dieser, wie dieser mit dem der Gottheit, vertauscht wird. Es liegt diesen jüdischen Gedanken immer das Bild des Lichtes, welches, ausstrahlend aus Gott, sich der äußerlichen und der

*) Bretschneider, Engelbreth: vergl. Wette Einl. in d. A. T. 340 f.

**) Oben S. 70. — Nachtigall, Augusti, Kelle; auch Wette.

***) *Bretschn.* exc. 3. ad Sirac. (Ausg. 1806.). Vgl. Baruch 3, 29 ff.

†) Es giebt eine Personification, aus Abkürzung der Rede (indem man der Eigenschaft zuschreibt, was dem Wesen, der Eigenschaft zufolge, zukommt, vrgl. Bretschn. a. S. 196.); eine, durch die sinnlich dichterische Form derselben: eine endlich aus emanatistischen Vorstellungen; bei denen wieder entweder nur eine selbständige Kraft, oder eine würkliche Person, aus Gott ausgegangen, gedacht wird.

Geisterwelt mittheile, zum Grunde (Weish. 7, 25. 26. *)): und dieses erklärt hinreichend die Art, wie von jenen Gegenständen gesprochen wird.

Mehr im gewöhnlich-jüdischen Sinne führt das Buch Baruch diese Begriffe aus (3, 29 ff). Andere Bücher unter diesen Apokryphen (Tobi, Judith, Susanna) sind nach anderen Seiten hin, Nachahmungen altisraelitischer Schriften oder Geschichtssagen.

2. Die Nachklänge der alten Religionsbegriffe sind in den Apokryphen A. T. (vom Einzelnen abgesehen) in den Grundlagen der Lehre zu finden. Bei diesen hat die specielle Ausführung unten auf sie hinzuweisen. Aber die Bücher geben nun, wie es die Art solcher Nachahmungen ist, und wie es die Zeit mit sich brachte, jene Begriffe auch weiter ausgesponnen, und zum Theile entstellt.

Der Gedanke lag schon in der Idee der göttlichen Weisheit, wie sie hier ausgeführt wird, daß die Weltschöpfung und die Gesetzgebung durch Moses, die beiden, sich gleichen, Offenbarungen der Gottheit gewesen seien. (Sir. 24, 9. 23.) Er war im 19. Psalm schon angedeutet worden; und findet sich späterhin als gewöhnliche Vorstellung in allen diesen Lehren und Parteien **).

Es hing hiermit eine gewisse Ueberschätzung der Per-

---

*) In dieser Stelle geben die gehäuften Prädicate des Geistes der Weisheit, 22 ff., kein besonderes Geheimniß nach dem Sinne des Verf. Allein es scheinen die vier Worte, *νοερὸν*, *ἅγιον*, *μονογενὲς*, *πολυμερὲς* (d. i. allseitig würksam) die allgemeinen Begriffe auszusprechen, deren jedem vier untergeordnet seien. Allein hier die Ordnung etwas verschoben (das Buch ist kritisch bekanntlich sehr vernachlässigt), und etwa so wiederherzustellen: *λεπτὸν*, *εὐκίν.*, *τρανὸν*, *ὀξύ* — *ἀμόλ.*, *σαφὲς*, *ἀπήμ.*, *ἀκώλ.* — *φιλάγ.*, *εὐεργ.*, *φιλάνθρ.* *ἀμέριμνον* — *βέβ.*, *ἀσφ.*, *παντοδυν.*, *πανεπίσκοπον*.

**) Beim *καινίζειν τὰ πάντα* Weish. 7, 27. ist nicht an die, unten zu erwähnende, streitige Bedeutung des, erneuen, bei den späteren Juden zu denken; sondern es ist einfach: die Weisheit würke überall, und wo viel Widerstand, da schaffe sie um.

son des Moses zusammen (Sir. 45, 2. δόξα ἁγίων, Engelherrlichkeit *)); aber mehr noch eine seiner Sache und der Gesetzgebung; welche nun ganz als das stehende, für immer gestiftete, Institut, erscheint, wie es weder in der ursprünglichen Zeit, noch bei den Propheten, gegolten hatte. Man hielt sich hierbei streng an gewisse Formeln des A. T., besonders der Mos. Bücher, von der Ewigkeit des Gesetzes. (Sir. 24, 25 ff., selbst im Widerspruche mit Deut. 30, 11 ff. Weish. 14, 8. ἄφθαρτον νόμου φῶς —)

Die Darstellung, Weish. 18, 24. von der Symbolik im Israel. Cultus, ist dem Buche mit Josephus gemein (A. procem. u. 3, 7, 7: μίμησις καὶ διατύπωσις τῶν ὅλων) und eine andere, als die höhere der Alexandriner. (Philo V. Mos. 671 s.)

Und so giebt denn diese Büchersammlung auch das jüdische Volksgefühl schon ganz als Particularismus, d. i. als unbedingte und unbeschränkte Liebe Gottes zum Volke, auch seines Verdienstes wegen (nicht, wie Gen. 32, 10. Deut. 7, 7. 8, 17) welche auch ihren Zweck in sich selbst hat, und nicht blos der allgemeinen Weltbeglückung zum Grunde liegen soll.

3. In dieser gläubigen Anerkenntniß der Erhabenheit jener Verfassung, lag denn auch wohl der Grund, warum diese Bücher die Messianische Erwartung nur schwach und dämmernd dargestellt haben. Ueberhaupt war die Makkabäische Periode, welche so Viel schon gegenwärtig besaß, wohl nicht gerade für jene Erwartungen empfänglich: vielleicht erschienen sie nur in der Beziehung, daß es, wie es geworden sei, nunmehr bestehen, und sich immer herrlicher entwickeln würde. Die Ewigkeit der Welt (Sir. 1, 2. 42, 23. Bar. 3, 32) konnte immer auch dem Wechsel des Gegenwärtigen und Zukünftigen (οὗτος, μέλλων αἰών) entgegenstehen.

*) Obgleich diese Worte auch nur die vorübergegangene Verklärung des Moses bedeuten können.

Doch liegt schon in den Schilderungen der Ewigkeit des Volkes (Sir. 37, 25. 44, 13) eine Erwartung im altisraelitischen Sinne; mehr noch in den Verheißungen des Davidischen Reiches für alle Zeiten (Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57) wiewohl hier noch die bekannte Zweideutigkeit der Formeln, εἰς αἰῶνα, zur Erwägung kommen kann. Aber die Stellen, 1 Makk. 4, 46. 14, 41. (vom προφήτης und πιστὸς προφήτης) scheinen am wenigsten hierher zu gehören, da sie ohne alle Hindeutung auf eine Person und auf eine Veränderung in den Volksangelegenheiten sind. (Vergl. 1 Makk. 9, 27. Sir. 36, 15.) Ferner sprechen diese Schriften allerwärts die Hoffnung der großen und vollständigen Wiederherstellung des Volkes und seiner Verfassung aus; welche in jenem Glauben der Juden an ihr Gesetz schon innelag, und von Moses schon, ohne Beziehung auf einen Messias, gegeben worden war. Diese Stellen sind auch ganz nur Ausführungen altmosaischer Aeußerungen; nichts Neues, nichts Bestimmteres, als es dort gegeben war. Baruch 4, 21 — 5 e. Tob. 13, 1 ff. 14, 4 ff. — Sir. 32, 18. Judith 16, 17. (Rache über die heidnischen Volksfeinde. Deut. 32, 43.). Wie in der Stelle, Jes. 52. 53. wahrscheinlich, so werden im Buche der Weisheit, dem jüdischen Volke und den Frommen in ihm, Prädicat und Eigenschaften beigelegt, welche die Kirche leicht und oft auf den Messias bezog *). — Nur die eine Stelle, Sirach 48, 10 f., giebt eine, mehr eingehende, Vorstellung von einer Messianischen Katastrophe; doch auch nicht vom Messias selbst hergeleitet, und nur in altprophetischen Formeln. Elias werde wiederkehrend, das Volk sich versöhnen; und Alles beglücken, was er lebend finden würde **).

*) Es ist anerkannt, daß Weish. 10, 10. das Gottesreich den Himmel (τὰ ἅγια) bedeute; Sir. 18, 9 ff. das Erbarmen Gottes über alle Menschen, die allgemeinen Segnungen des Schöpfers anzeige; hier sich also keine Messianische Rücksicht finde.

**) Es zeigt sich kein Grund dafür, eine Interpolation mit

4. In den Apokryphen A. T. treten schon manche Vorstellungen hervor, welche das spätere Judenthum charakterisiren: wiewohl in verschiedenen Graden der Bestimmtheit und Klarheit, und immer noch dem Judenthum näher. Am meisten die chaldäische Geisterlehre, und im Buche Tobi, die von den bösen Geistern *) und von den Engeln Gottes (12, 15. sieben Engel und ihre Verrichtungen. Das. 19. der Anklang des Doketismus. Ilgen. zu d. St. 263.)

Die Auferstehungslehre (2 Makk. 7, 10 ff. mit 12, 44 ff. dem Sühnen für die Gestorbenen, damit sie zur Auferstehung gelangen sollen) als Volksglaube; freilich aber noch in Art und Weise ganz unbestimmt; aber wahrscheinlich im Zusammenhange mit Messianischen Erwartungen. (Baruch 3, 4. wird uneigentlich von Gebeten der Abgeschiedenen gesprochen.)

Ganz im entgegengesetzten Sinne erscheint die Unsterblichkeitslehre im Buche der Weisheit: sie hat offenbar platonischen Ursprung, wie Manches in den palästinensischen, gebildeten Volkslehren hatte. Die Seele (meint dieses Buch) wird durch die Sünde beschwert, materiell, dem Tode hingegeben (9, 15 ff.). Die Weisheit reinigt und erhebt sie wieder, wie ein göttlicher Lichtstrahl, verleiht ihr die Unsterblichkeit (1, 15. 6, 18. 15, 3.). Die Unsterblichkeit ist also nur den Frommen beschieden: diesen aber, um mit Gott vereinigt zu werden. Merkwürdig, aber consequenter als das gemeine Judenthum es dachte, ist es, wie das Buch auch dem Adam eine Wiedererhebung der Seele durch die Weisheit beilegt (10, 1: ἐξείλατο ἐκ παραπτωμάτων).

Bretschneider anzunehmen, und V. 10. enthält schon so Auffallendes wie V. 11. — Ὀργὴ πρὸ θυμοῦ (Paul. Comm. N. T. I. 873. προθύμου unnöthig) Zorn, ehe der vernichtende, θυμός, käme — ἐν ἀγαπ. κεκοσμ., der Versöhnung nicht bedürftige — ζωῇ ζῇς. wie er verklärt werden, nicht durch den Tod hindurchgehen.

*) Es scheint 6, 7. im δαιμόνιον, ἢ πνεῦμα πονηρόν, auch ausgesprochen zu werden, daß es böse Geister, nicht dämonischer (Engels) Natur gebe: ganz im Sinne der alten Welt.

Aber man hat auch oft Lehren in diesen Büchern finden wollen, welche sie in der That noch nicht enthalten. Die Lehren vom Logos nicht, und sie mögen wohl überhaupt damals noch nicht palästinensisch gewesen sein. Sir. 39, 17 ff. 42, 15. 43, 5. 10. Weish. 16, 12. 18, 15. and. (Ps. 33, 6. 107, 20. 147, 15. and.) Es ist dieses nur noch das Wort Gottes, welches, als sein Gebot, über die Erde geht und das Weltall durchdringt *). Die Vorstellungen auch nicht, von Präexistenz oder Metempsychose: Weish. 8, 19. (Μᾶλλον δὲ nicht verbessernd, sondern fortsetzend: ἦλθον dazu heranwachsen — die Seele läutert, verklärt auch den Leib.)

Die auffallende Stelle, Sir. 51, 10. (ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου) bedeutet, wie wir sie auch sonst nehmen und wo sie herleiten mögen, in keinem Falle ein göttliches Geheimniß. Sie mag entweder aus Ps. 110, 1. entlehnt sein, oder ein Uebersetzungsfehler **).

17.

Das Alexandrinische Judenthum steht nur in einer erzwungenen, selbst erheuchelten, Verbindung mit dem A. T. Mosaismus. Es giebt denjenigen Platonismus, welcher seit dem Vorherrschen der Stoischen Philosophie, und vor der Verbreitung des eigentlichen Neuplatonismus, der gangbare war: eigentlich nur einen, in Bilder gehüllten, unklaren Pantheismus.

---

*) In einer anderen Bedeutung, in welcher der Name, λόγος auch im Sirach und B. der Weisheit erscheint: Ueberlegung, Vernunftgebrauch — wird er unten wieder zur Sprache kommen.

**) In jenem Falle vielleicht nach V. 6. auf irgend einen Herrscher im Volke zu beziehen, von dessen Zorn ihn Gott, der Vater dieses seines Herren, befreit habe. In diesem wohl (anders von Bretschneider) statt: Herren der Väter. (Ps. 22, 4.)

1. Der Hellenismus unter den Juden ist, was die Lehre betrifft, zu oft mit dem Alexandrinismus vermischt worden: wie er denn an sich schon wohl eine sehr verschiedenartige Sache gewesen sein mag. (Oben S. 61.) Vielleicht war der von Klein-Asien dem alexandrinischen noch am verwandtesten *). Den Palästinensischen Hellenismus stellt uns Josephus dar (vrgl., wie oben, das Buch der Weisheit) welchen man also, weder mit dem volksmäßigen Judenthum jener Zeit, noch mit den Alexandrinern, zusammenstellen darf. *Bretschneider*. capita theologiae Iudaeorum dogmaticae, e Fl. Iosephi scriptis collecta. 812. **).

Die jüdischen Volksvorzüge selbst scheinen dem Josephus mehr vom weltbürgerlichen Standpuncte aus, als Vorzüge der Gesetzgebung, erschienen zu sein: die Verheißungen für das Volk mehr als die für die Tugendhaften überhaupt. Auch ist es bekannt, daß es für ihn (und vielleicht nicht blos durch Fügsamkeit nach dem Sinne der Römer) keinen Messianischen Glauben gegeben habe; selbst nicht in dem Sinne, in welchem die Juden eine Rückkehr des alten Volksglückes erwarteten ***). So war er, den einen Monotheismus, und zwar in der allgemeinsten Form, und die Erin-

*) AG. 6, 8. werden wohl die hellenistischen Synagogen nebeneinander erwähnt, welche die meiste Verwandtschaft unter sich hatten. (Die Libertiner sind wohl Römische Proselyten, welche zu dieser, der Alexandrinischen, Partei hielten, wie zu Rom die Aegyptischen und die Jüdischen Mysterien in der öffentlichen Meinung zusammenhingen.)

**) Auch Böhmert, in: des Fl. Jos. Zeugniß von Christo. L. 823. Einl.

***) Das berühmte, von Jos. auf Vespasian gedeutete, Orakel, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης (B. I. 6, 5 e.) leitet schon Olearius (Obss. ad Matth. p. 54), wohl ganz richtig aus Mich. 5, 1. (Misdeutung des מקדם in: aus dem Orient) ab; κατὰ τ. καιρ. ἐκ. combinirt vielleicht Stellen aus Daniel damit.

nerungen aus der Volksgeschichte ausgenommen, von dem Glauben der Väter abgekommen; und befindet sich auf der dem N. T. entgegengesetzten Richtung.

Im dogmatischen Inhalte seiner Schriften, zeigt es sich, wie er, bald unwillkührlich, bald wohl absichtlich, Fremdes in die Volksreligion hineinträgt und deutet: vornehmlich heidnische, Römische Vorstellungen. Hineingetragen in jene hat er ohne Zweifel die Vorstellung von den Dämonen, als Menschengeistern (B. I. 7, 6, 3) eine, halb Platonische, halb volksmäßige Vorstellung unter den Römern; dergleichen Mischungen es damals viele gegeben zu haben scheint *). Diese Vorstellung (besonders außer aller Verbindung mit der vom Satan, wie Josephus sie wiedergiebt) dürfen wir also nicht als jüdische Zeitmeinung betrachten, und so in die N. T. Deutungen einführen: wenigstens haben wir für jenes keinen Grund, und für dieses kein Recht. — So ferner die von den Geschicken, den göttlichen, und denen des Zufalles (τύχη. B. I. 3, 8, 7): ganz gegen den Sinn des A. T., wohl aber Römische Volksmeinung, welche er hier eben als eine gedenkbare erwähnt **). Zweifelhaft können die doketistischen Meinungen (A. 1, 11. 2. 5, 6, 2. δόξα, — φάντασμα) scheinen; da es sich in solchen Stellen nicht deutlich zeigt, ob der Schein die ganze Erscheinung, oder die einzelne Handlung angehen solle.

Hineingedeutet hat er in die jüdische und A. T. Lehre, seine Vorstellung von der Inspiration (A. 4, 6, 5)

*) Nur sind bei den ähnlichen Stellen der späteren, Griechischen und Lat. Schriftsteller (nach Anderen, Wette bibl. Dogm. 150. Jahn Nachtr. z. s. th. Werken, Nr. 3.) zu sondern, diejenigen (und die heidnischen meinen es immer so) welche die Dämonen von den guten Geistern verstehen, und die Anderen.

**) Andere Stellen bei Bretschneider a. O. 33. gehören weniger hierher; in denen entweder, nach Jos. Sprachgebrauch, das Fatum soviel als die Vorsehung bedeutet, oder (A. 15, 9, 1.) nur der Zweifel da ist, ob Etwas im Laufe der Dinge gelegen habe, oder bedeutsam gewesen sei.

in welcher er sich mit dem alexandrinischen Platonismus begegnet *). Diese Orakelbegriffe waren jenen auch gerade entgegengesetzt. — Die Lehre von der Unsterblichkeit (B. I. 3, 7, 5.) ganz aus heidnischen Volksbegriffen und Bildern ausgemalt. Aber gewiß hat er auch jene berühmten Darstellungen von den drei jüdischen Secten (A. 13, 5. 18, 1. B. I. 2, 8) mit Nachahmung der Griechischen Hauptsecten, entworfen, als Stoische, Pythagoreische und Epikureische. Wir können daher wohl annehmen, daß die Differenzen über Schicksal und Freiheit (für welche das einheimische Judenthum damals auch weder Sprache, noch Begriffe hatte, und bei denen sich Josephus offenbar selbst verwickelt, wiewohl er die Namen des Schicksals und des göttlichen Beschlusses gewöhnlich gleich gebraucht) ursprünglich nur die von größerer, alter Frömmigkeit, und neuem, freidenkerischem Religionsglauben, gewesen sei; und der Ausdruck nur an jene Secten erinnern sollte **).

2. Das alexandrinische Judenthum, wie es sich beim Philo darstellt, ist, wenigstens in seinem Sinne und ganzen Umfang, nicht sicher nachzuweisen, wann und wie es entstanden sei. Denn die Begriffe vom inneren und äußeren Logos, welche wir, als ältere bei den Alexandrinern kennen, konnten auch in einem anderen, oder weiteren Sinne, gefaßt werden. Was wir indessen vom Aristobulus wissen ***), zeigt doch in jedem Falle, daß immer auch dort diejenige Denkart geherrscht habe, welche das spätere Judenthum allenthalben offenbart: überall das Geltende in sich aufzunehmen, aber selbst hierdurch sich allerseits Bedeutung,

---

*) Es liegt hier zwar eigentlich Num. 22, 38. 23, 12. 26. zum Grunde; und andere Formeln des J. über Insp. sind zweideutig. Indeß hat Jos. doch jene Stelle, als eine Aeußerung über Propheten überhaupt, genommen.

**) Vrgl. die Erwähnung der Epikureer, bei Daniels Weissagungen A. 10, 11, 7.

***) *L. C. Valckenar.* de Aristobulo Iud. — 806.

Einfluß, Uebergewicht zu verschaffen. In diesem Streben selbst, aber auch nach Sinn und Inhalt, steht dieses Judenthum unendlich weit vom Evangelium entfernt.

Beim Philo zeigt es sich nun so in der Hauptsache *); und wir können nur im Allgemeinen von ihm bemerken, daß er wenigstens der große Religionsphilosoph nicht gewesen sei, welchen Viele fortwährend in ihm annehmen.

Der Buchstabe des A. T. darf es ihm zufolge nicht sein, an welches sich die wahre, Israelitische Religion (der Körper, die Wahrheit, das Würkliche genannt) anknüpfen darf. Der höhere Sinn desselben (der der Philosophie) wird durch die Begeisterung, welche sich der Schrift, als des aus gleicher Quelle Entsprungenen, bemächtigt **), und durch die Mysterien, gewonnen, welche Moses gestiftet haben soll. (Oben S. 16.). — Jene scheint sich mehr auf Einzelnes zu beziehen, in Schrift und Lehre, welches auf solche Weise deutlicher und vollständiger erkannt werde: diese auf die höheren Lehren überhaupt, und (wie oben schon gesagt) die kleineren Mysterien auf ein reineres Erkennen, die größeren auf die Anschauung des Göttlichen ***). Die eigentlich Mosaische Gotteslehre, der Monotheismus, erscheint dem Philo, als Gegenstand dieser letzteren: aber in einem Sinne aufge-

---

*) *I. H. Fichte* de philos. rec. Plat. origine. 818. — *I. B. Carpzov.* exercc. Philonn. in ep. ad Ebr. 750. Stahl, Philo's Lehrbegriff. Eichh Bibl. IV. 769 ff. Schreiter, Keil's und Tzschirner's Analekten II. 101 ff. Neander's genet. Entwick. d. gnost. Syst., Einl.

**) *τὸ θεοληπτεῖσθαι, μαντεύεσθαι — ἔνθεος κατακωχή.* de Cher. 112 migr. Abr. 393. q. omn. pr. liber 877. (*τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου*). Wie sich solche Lehren mit den Vermuthungen (*εἰκός, στοχασμός*) über einzelne Lehren und Stellen, vertragen, welche Philo bisweilen erwähnt; können wir nicht sagen.

***) Die *νοητικὴ κατάληψις*, von jener Begeisterung zu trennen, gehört den kleineren Mysterien an. (Q. D. immut. 302). Den größeren der *ἵμερος καὶ πόθος*, mund. opif. 15.

faßt, welcher (wie er sich selbst wohl nicht verbergen konnte) von dem des A. T. ganz entfernt war. Auch der Name der Schrift, ἱερὸς λόγος, deutet auf Mysterien hin. Die Bedingung von Allen ist reine Tugend. (Φαῦλος οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ. Q. r. div. haer. 490.)

Es ist hierbei im Allgemeinen zu bemerken, daß, wie die rechten Erkenntnißquellen, auch nach den eigenen Angaben des Philo, in Vernunft und Philosophie liegen, auch Alles, was von der übernatürlichen Geschichte und Anstalt des Moses, wie von den Vorzügen und der Bestimmung des Jüdischen Volkes *), vom ihm gesagt wird, als bloße Allegorie anzusehen sei. Die Schrift und jegliche Offenbarung sonst, gilt ihm nur als höchste Entwickelung der Vernunft; Moses, als vollkommener Repräsentant des göttlichen Logos, welchem daher alle die Attribute von diesem zustehen **): die Allegorie'n endlich in der Volksgeschichte, besonders der ältesten, sollten ihr nur einen anscheinend höheren Charakter ertheilen. Der Mosaismus mag von ihm nur, als ein alterthümlich reiner Monotheismus, für das Volk dargestellt, angesehen worden sein. Daher ist denn auch wohl der Vorzug zu erklären, welchen er dem Abraham (wie dem ἄγραφος νόμος) würklich vor Moses zu geben scheint. Jener drückt das innere Leben in Gott, wie Moses den προφορικός, aus ***): entspricht also wohl der höheren Anschauung in uns.

3. Die Lehren vom Logos machen zwar einen Hauptartikel, aber doch nicht den Mittelpunct, des Alex. Juden-

*) Vgl. z. B. die Auswahl aus dem Menschengeschlechte, de vict. offer. 853 s. Praem. et poen. 923. σοφὸν γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον, τοῦτ' ἔστι — οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ u. s. w. die guten Menschen.

**) Vit. Mos. I. 626 κληρονόμος πάντων — Fürbitter, Herr und Gottheit des Volkes (Exod. 4, 16).

***) Daß die Auswanderung des Abraham, die des äußeren aus dem inneren Logos bedeuten solle; dürfen wir dann, als Inconsequenz, diesem Schriftsteller nicht zu schwer aufnehmen.

thums aus. Denn jene höhere Anschauung erhebt sich über sie zur ewigen Einheit Gottes. Allein die Logoslehre war lediglich zur Vereinigung des Judenthums mit dem, damals Bestehenden, erfunden worden: daher ohne Zweifel rein jüdischen Ursprungs, und die heidnischen Platoniker, vornehmlich Numenius, haben ihn nur von jenen aufgenommen. Diese Vereinigung sollte geschehen

1. durch den Namen selbst, mit den damaligen Religionen und Philosophieen. Im Doppelsinne nämlich des Wortes, Logos, vereinte sich die Rücksicht auf die platonische, höchste Vernunft und das Weltideal in derselben, auf die fremden, herrschenden Religionslehren vom göttlichen Worte, als dem Vermittler zwischen Gott und Welt; auf die Israelitische Darstellung endlich von dem allvermögenden Schöpfungs-Worte. (Gen. 1, 3. Ps. 33, 6.) Dieses beides gab den Begriff des προφορικὸς λόγος, jenes den des ἐνδιάθετος. In beiden konnten neue Vermischungen Statt haben, z. B. mit den Begriffen von Weisheit, Verstand, göttlichem Geiste u. s. w. Die Weisheit insbesondere wechselt beim Philo, sowohl mit dem Begriffe des inneren, als des äußeren, Logos ab. Jenes, wenn sie, Mutter des Logos heißt: (de ebr. 244.) dieses, wenn, Mutter der Welt, Tochter der Gottheit (cher. 116. profug. 458).

2. durch Sinn und Stellung. Es sollte mit diesem Begriffe das monotheistische Judenthum, sowohl eben mit den Religionsphilosophemen der damaligen Welt (platonischen und emanatistischen) als mit dem Polytheismus selbst, ausgeglichen werden. Allein man muß diese Philonianischen Darstellungen allenthalben in einem freieren Sinne nehmen. Die Form derselben ist oft beschrieben worden *); sie ist diese:

*) Neben den Vorigen, Keil. de patribus eccl., culpa corr. rel. chr. lib., Opuscc. 484 ff. Paulus Comm. IV. Einl.

Die ewige Vernunft, welche die Urbilder (παραδείγματα) in sich schloß, sprach sich mit der Weltschöpfung in eine selbständige Natur aus, den schaffenden und welterhaltenden Logos *). Die Art dieses Aussprechens wird in emanatistischer Weise, als Ausströmen aus dem Urlichte, beschrieben. Diese war die gangbarste und die natürlichste. Doch behält er dabei auch das Bild des Sprechens bei. Dieser ist der sichtbare, der zweite, der uneigentlich sogenannte **), Gott; auf ihn beziehen sich alle Stellen und Beschreibungen der Schrift von Theophanie'n. In Beziehung auf diese, heißt er auch der erste Engel (ἀρχάγγελος καὶ πρεσβύτατος λόγος); im Verhältnisse zur Welt, der erste Gottessohn.

In den Menschen offenbart er sich besonders in der Vernunft (dem Bilde des Logos, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα λόγου), welche sie mit Gott vereint; daher er Gottes Bote an sie ist, Fürbitter für sie bei Gott (ἱκέτης — πρεσβευτής, q. rer. div. haer. 509. d. i. das Menschliche dem Göttlichen nähernd ***)): und diese Vereinigung mit Gott besteht sowohl im Erkennen, als im Handeln und im Leben überhaupt.

Von ihm stammen die Geister (λόγοι daher genannt) und die Seelen, alle Ausstrahlungen aus ihm, dem Urglanze (ἀρχέτυπος αὐγή). Diese, aus dem seligen und reinen Urzustande, durch sündhafte Neigung in die Erdenwelt herabgesunken; um sich hier für die Rückkehr in jenen, in den Aether, zu läutern. Die, im Stoffe festgehaltenen, müssen als böse Geister auf der Erde fortbestehen, nach dem Tode ihrer Leiber: während jene in Gott fortleben, oder auch (wir

*) Keine Hypostase also, wie eine menschliche Persönlichkeit; sondern eine selbständige Kraft.

**) Besonders de somn. 599.

***) Nicht hierher gehört die Stelle, vit. Mos. III. 673. Hier ist der παράκλητος, τελειότατος τὴν ἀρετὴν υἱός, die Welt selbst, das Bestehende, dessen Symbol der Hohepriester an sich trüge. De somn. 586. heißen die beseelenden Geister, Vermittler (διαιτηταί, μεσῖται).

wissen nicht, ob dieselben) wie die Heroen der Alten, der Erde näher sind. (Plant. N. 216.).

Mit den Messianischen Erwartungen hat Philo die Logoslehre, so weit wir wissen, nirgends in Verbindung gebracht: wohl aber Messianische Stellen A. T. auf diesen Logos gedeutet. Jene Erwartungen waren überhaupt nicht vollkommen mehr national, wie wir im Folgenden überall sehen werden; aber für die Alexandriner viel zu äußerlich und particularistisch. Blos auf Anlaß von A. T. Stellen (besonders auch Num. 24, 7 *)) deutet er auf künftige glückliche Erfolge in seinem Volke hin. Allein (wie im Obigen schon angedeutet wurde) in seiner Denkart ist auch dieses gewiß nur die Allegorie für das, was den auserwählten Menschen, dem eigentlichen Volke Gottes, geistig immer widerfahren müsse; oder, wie sich dereinst Alles, unter der Einwürkung der, gleichsam gegenwärtigen, Gottheit, zum geistigen Leben wenden werde, um das geistige Gottesreich auf Erden zu gründen **). Daher denn alle diese Erfolge vom Philo mit dem Logos verknüpft wurden.

4. Die tiefere Lehre, auf welche Philo hinzudeuten pflegt, die der größeren Mysterien, soll über den Logos hinausgehen, zu dem eigentlichen, reinsten Monotheismus. — Es ist kaum zu zweifeln, daß es diese gewesen sei. Die Gott-

*) Deut. 18, 15. nimmt Philo vom Prophetenthum überhaupt.

**) Gewiß bezieht sich auf Eins von Beiden, auch die berühmte Stelle; execratt 922. Bei der θειοτέρα ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ὄψις, ist (mit Stäudlin, Gesch. d. Sittenl. 1. 527.) wohl an das Symbol der Feuersäule zu denken. Die Wiederkehr derselben wahrscheinlich aus den Stellen von der kommenden Gottesherrlichkeit angenommen, wie Jes. 40, 5. — Aber de praem. et p. 925. wird Num. 24, 5. ἐξελεύσεται ἄνθρωπος u. s. w. offenbar auf die menschliche Tugend überhaupt bezogen. Die proph. Schilderungen aber von der Zähmung der Thierwelt, bedeuten dem Philo, theils die Zähmung des Vernunftlosen im Menschen, theils den göttlichen Schutz überhaupt.

heit sei ein ewiger, die, gleich ewige, Welt beseelender, Geist (νοῦς τῶν ὅλων) *): der Stoff der Dinge, die Hyle, nur der fortwährende Gegenstand dieser göttlichen Kraft (τὸ παθητόν). Die vernünftigen Seelen, die eigentlichen, unmittelbaren, Offenbarungen derselben; gleichsam ihr Selbstbewußtsein. Nach diesen Lehren (es sind dieselben, welche wir so oft später bei den, mehr populären, Platonikern, besonders beim Joh. Erigena und Jord. Bruno, wiederfinden) wird der Geist nur durch die Anschauung zu dieser Idee hingeführt (der, des schlechthin Seienden, ὄντως ὄν, nach dem platonischen Gebrauche Philo's): denn der sinnliche Verstand bleibt bei den Erscheinungen stehen, die erkennende Vernunft bei den obersten Kräften der Erscheinungswelt **). Diese bestehen eben in dem Logos und den Geistern. Beide sind bei Philo, Allegorie: die Geisterwelt eine neue für den Logos, sowohl für den äußeren (als Geister und Kräfte der Natur) als für den inneren (als geistige Vorbildung der Welt in Gott ***)). Der Logos ist also dem Philo eigentlich nur oberste Kraft und Gesetz der Natur (θεῖος νόμος, θεσμός Opif. 33.).

5. Die Alexandrinische Uebersetzung des A. T., giebt keine Beiträge zu der Denkart dieser Juden. Es waren diese Uebersetzer ohne Zweifel vor und außer der philosophischen Partei; welche ganz natürlich nicht die einzige war unter den vielen und mancherlei Juden zu Alexandria, oder in Aegypten überhaupt: wenn der alexandrinische

*) Auch die Formel, πέρας τοῦ οὐρανοῦ, vom Sitze Gottes (Aristotelisch bekanntlich) deutet auf den Pantheismus hin.

**) Nomin. mutat. 1045. Hier: diese Vernunft reiche bis zum Gott der drei Kräfte (τριῶν φύσεων), Lehre, Frömmigkeit, Tugendübung, διδασκαλία, ὁσιότης, ἄσκησις. Es wird nämlich hier nur die geistige Würksamkeit des Logos bezeichnet. 1048. (Der Name, Gott, unter dem des Seienden stehend, bezeichne unter den Kräften nur die schaffende.)

***) Ausdrücklich, mund. opif. 5: der Logos sei nicht verschieden vom νο. κ., wenn γυμνοτέροις ῥήμασι zu sprechen. (V. Mos. 672.)

Ursprung des Ganzen so entschieden angenommen werden darf *).

Wäre J. D. Michaelis **) Meinung richtig gewesen; so würde nicht nur für den Geist der Schulen und der Zeit in Alexandria (welchen dann diese Uebersetzer angehört hätten) sondern auch über Platonismus und Gnosis überhaupt, Etwas aus ihr hervorgehen. Allein die wenigen, einzelnen Stellen, welche jener gebraucht, sind theils misverstanden ***), theils (Gen. 6, 5. 8, 21) sprechen sie das, den meisten alten Uebersetzern der Schrift gemeinsame (der Uebersetzung des Pentateuchs, bei ihrer bekannten Eigenschaft, besonders angemessene) Bestreben aus, Anthropomorphismen zu mildern †).

Im Gegentheile findet sich nicht einmal der gewöhnlichste Alexandrinische Schulgebrauch in der Sprache dieser Uebersetzer, wie z. B. nirgends die höhere Bedeutung des Wortes *αἰών*. Vielmehr herrscht im Allgemeinen bei ihnen nur der hebraisirende Ton einer späteren, provinziellen, griechischen Sprache. Soviel ferner diesen Uebersetzern, in Lehren und Meinungen, gemein ist; haben sie die allgemeine, reine Judenmeinung, aber durchaus nicht die Alexandrinische. Wie z. B. die Messianische Erwartung, die, daß die Götter der Heiden, Dämonen wären (in der Jüdischen Bedeutung dieses Namens) und daß die Welt unter sie getheilt wäre ††), und überhaupt eine sehr vordrängende Dämonolo-

---

*) *L. Hug*, de pentateuchi versione Alexandrina. 818.

**) De indiciis philosophiae gnosticae tempore LXX. Syntagm. Comm. II. 767.

***) *'Ενθυμεῖσθαι* (Gen. 6, 6 f. 8, 21) bedeutet sogar, zürnen.

†) Neben der Umgehung der Formel, Gott sehen (Jes. 38, 11.) welche auch Gesenius bemerkt (Einl. z. Jes.) sind die Stellen zu vergleichen, in denen statt Gottes, die Engel erwähnt werden: wie Hiob 20, 15.

††) Wahrscheinlich, gewesen wäre, wobei sie gesündigt hätten. (S. unten.) Deut. 32, 8. *ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*. (Der Uebs. las unstreitig Kinder Gottes, statt, Kinder Israel.)

gie. Dieses schließt natürlich das nicht aus, daß sich bei der Uebersetzung einzelner Stellen, eigenthümliche (zum Theile auch in der biblischen Theologie auszuzeichnende) Meinungen dargelegt haben. Indessen ist es wohl zu bemerken, daß die auffallendsten Meinungen, welche sich hier finden, offenbar durch falsche Lesarten oder Versehen entstanden seien, und also den Uebersetzern unversehens gekommen.

18.

Eine andere Ausbildung der Mosaischen Religion, der Samaritanismus, war in der christlichen Zeitepoche ohne Zweifel ein Gemisch von vielen, zum Theile auch fremden, Meinungen; bis er sich allmälig zu einer milderen Form derjenigen Theologie gestaltete, welche die Alexandriner bei sich hatten; sowie die späteren Juden sich vorzugsweis an die chaldäischen Religionsformen angeschlossen zu haben scheinen.

1. Dieser, zuletzt erwähnte, Unterschied zwischen den jüdischen Bildungen und Meinungen, ist durchgreifend und bedeutend. Alexandrinisches — chaldaisirendes Judenthum: wenn sich gleich auch jenes von dem Emanatismus, welcher in diesem herrscht, nicht immer frei erhielt. Es ist eigentlich derselbe Unterschied, welcher bei den Platonikern, zwischen der Hermetischen und der Zoroastrischen Partei Statt hat. Doch war das ältere, chaldaisirende Judenthum (dasjenige, von welchem die nächstfolgende Erörterung handeln wird) noch zu sehr in den gewöhnlichen Volksmeinungen befangen, um jene Zoroastrischen Lehren ganz in sich aufnehmen zu können. Allein die Kabbala (Palästinensische Judenphilosophie) that es ganz, und entspricht in dieser Eigenschaft vollkommen der christlichen Gnosis. Man hat diese Lehren also wohl zu unterscheiden. Von der Kabbala,

und überhaupt jenem anderen Zweige Israelitischer Lehren, im Nächstfolgenden.

2. Die früheren religiösen Volksmeinungen und Gebräuche der Samariter bedürfen hier keiner Darstellung oder Erörterung. Als aber die 10 Stämme Götzendienst trieben, waren es gewiß nicht bloße Symbole des Jehova, welche sie anbeteten, sondern sie verlangten nach gegenwärtigen Göttern, welche Macht über das Weltliche hätten; und ahmten in der Art des Cultus wohl nur den angrenzenden Völkern nach. So wohl immer die Israeliten in ihrem Götzendienste. — Als Kuthäer, hat dieses Volk dann wohl vor dem Uebergange des Manasse, mannichfache Gottesverehrungen bei sich gehabt: indessen wahrscheinlich noch den Monotheismus theilweis anerkannt.

Seit der Stiftung des Cultus auf Garizim, zeigt sich in ihren Pentateuchen nur das streng monotheistische Streben, das wir immer bei den Israeliten finden, wenn die Abgötterei einmal wieder verdrängt worden war *). Die Andeutungen N. T. über Samaritanische Religion sind bekanntlich einfach, allgemein (Jo. 4, 25.) **), übrigens im Leben Jesu und der Würksamkeit der Apostel, kein Vorzug bemerklich, den sie den Samaritern gegeben haben, sondern nur eine, ganz natürliche, Gleichstellung in den Ansprüchen an das Messianische Heil. (AG. 8. 9. 15.).

Doch muß es damals schon eine speculative Denkart unter ihnen gegeben haben: wie AG. 8, 10. (gewiß — so außer dem Sprachgebrauche des Buches ist es — die eigene Sprache des Simon, oder der Partei, und somit der Ausdruck für ein Philosophem) und die Tradition der ältesten Kirche es bezeugen. Diejenige Denkart war es, welche

*) *Gesenius*, de Pentateuchi Sam. origine, indole et auctoritate. 815. (bes. 58 ff.) *Winer*, de vers. Pent. Sam. 817.

**) Messianische Erwartung fand wahrscheinlich nach den Abrahamitischen Verheißungen, weniger nach Gen. 49, 10. mehr nach 5. Mos. 18, 15. Statt.

wir bei den Gnostikern der Samaritanischen Partei finden; ein sinnlich-roher Emanatismus, mit der Volksgeschichte in Zusammenhang gebracht, ohne Zweifel auch im Gegensatze gegen das Judenthum entwickelt. Von diesen Secten schrieb sich aber auch wohl besonders der Haß her, welcher fortwährend auch in der Kirche gegen die Samariter bestand.

Diese Parteien selbst mögen dann mit der Gnosis untergegangen sein. Wir meinen aber, daß Etwas von ihrer Lehre, die gemäßigte, mehr an das Alexandrinische grenzende, Religionsansicht, die Religion der Weisen, also diejenige geblieben sei, welche sich in ihrer heiligen Sprache und ihren öffentlichen Religionsschriften fortwährend ausgesprochen habe; während das Volk sich wieder mit einfach-allgemeinen Religionslehren und Formen, im Sinne des A. T. begnügte. Daher die wahrscheinliche Hindeutung auf Mysterien unter ihnen. (Gesen. anecdd. or. I. 99.)

So wurden die Samariter seit dem 16. Jahrhundert von Neuem gesucht und bekannt. Schnurrer, Eichhorn's Repert. IX. 1 ff. XIII. 257 ff. Das Neuere durch Grégoire und S. de Sacy, Stäudl. und Tzsch. Archiv f. d. KG. I. 140 f. *) — Allein bedeutend anders erscheinen diese Lehren seit Gesenius: de theologia Samaritanorum ex fontibus ineditis. 822. und: Anecdota orientalia. I. Carmina Samaritana. 824. Wir können in der Hauptsache nur diesen Resultaten nachgehen.

3. Bei den Hauptbegriffen dieser höheren, Samaritanischen Theologie, ist es nur zweifelhaft, wie sich das Einzelne zu einander verhalten habe: die verborgene Welt, die Kräfte oder Geister, das Schöpfungswort. Mit dem Aussprechen von diesem Worte soll die verborgene Welt hervorgetreten sein, von da an nämlich die Eigenschaften Gottes

---

*) In diesem Umkreis bewegt sich denn auch Friedrich: discussiones de christologia Samaritanorum. L. 821.

sich in der Schöpfung verherrlichen *). Sie sollen nun geistige Mächte sein, durch welche diese erhalten werde **). Den Formeln nach konnte, das Letzte ausgenommen, Alles dieses auch im Volksglauben aus dem Pentateuch angenommen werden.

Unter jenen geistigen Mächten wird denn auch der Geist der Weissagung erwähnt, welchen Mose allein empfangen habe. Das Gesetz soll mit dem Weltall erschaffen sein: eine, durch den ganzen Orient hindurchgehende, vieldeutige Formel; welche bekanntlich auch beim Islam streitig geworden ist. (Herbelot u. d. W. Alcoran.)

Der Monotheismus bleibt bei diesen Emanationen immer ungetrübt: auch die Samariter haben die Formel angenommen, daß Gott ohne Gehülfen geschaffen habe (Gesen. anecdd. 61.); so wie die, welche sich immer mit jeder Lehre vertragen hat, daß die Welt aus Nichts erschaffen sei. (Ges. l. c. 44. 73.) ***)

Die Meinungen der Sam. über die künftigen Schicksale der erschaffenen Wesen sind fortwährend zweideutig. Vielleicht lag es auch ihnen nahe, wie es immer in der emanatistischen Denkart lag, eine dereinstige Wiederaufnahme aller Dinge, auch der Geisterwelt, in die Gottheit anzunehmen. Der Bericht des Epiphanius und anderer Kirchenlehrer, daß sie die Unsterblichkeit leugneten, kann weniger dafür beweisen; da er von dem blos irdischen Charakter ih-

---

*) Doch auch bei den Rettungen des Volkes. Beidem, Weltschöpfung und Volksrettung, steht das göttliche Schweigen entgegen.

**) So können in ihren Darstellungen die der verborgenen Welt, als des Sitzes der göttlichen Kräfte, und des der Engel, mit einander abwechseln.

***) Gott heißt in jenen Hymnen die kleine Welt (Gesen. 101.); nicht sowohl in dem Sinne, wie der Mensch Mikrokosmus (Maim. M. N. II. 72: dieser vielmehr, weil er Göttliches und Stoff in sich habe, wie die Welt): sondern mehr im kabbalistischen Sinne, als der, welcher dem Wesen nach die Welt begründe.

rer Messianischen Erwartungen herrühren konnte. Die Aeußerungen ihrer Hymnen, vom Erlösungstage, dem brennenden Feuer für die Bösen u. s. w. (Gesen. l. c. 95.) lassen sich dagegen mit jener Ansicht sehr wohl vereinbaren. Sie drücken vielleicht das angemessene Geschick aus, in welchem Alles, nach seinem Verdienste, entweder unmittelbar in das göttliche Wesen zurück (wie Moses vorzugsweis), oder nach einem Läuterungsproceß, mit den weltlichen Dingen erst dahin zurückgehen sollte. Die Schilderungen allgemeiner Weltvernichtung neben jener Seligkeit in Gott (Gesen. l. c. 72.) scheinen auch auf jene Vorstellung hinzuführen.

Der Messianische Glaube (um Anderes, mehr Aeußerliches, an der Samaritanischen Religion zu übergehen) tritt bei ihnen sehr zurück, da er ja bei den Juden nur willkührlich erweitert worden war. Der Messias galt ihnen wenigstens nur als der Wiederhersteller der Treue am Mosaischen Gesetze; und diejenigen Prädicate, welche einem Vermittler zwischen Gott und Menschen zukommen, werden dort auch (wie beim Philo) dem Moses zugetheilt. (Gesen. l. c. 98. Fürbitte. 104. Aufsteigen in den Himmel, nämlich, um das Gesetz zu empfangen.) Man wußte sonst gewöhnlich nur, daß die Samariter einen Messias, des Patriarchen Josephs Sohn, annähmen, diesen mit Leidensfähigkeit, ja als zur Versöhnung sterbend und menschlich begraben, dächten: und erklärte aus einer Accommodation zu dieser Erwartung, die spätere jüdische Meinung von einem zwiefachen Messias. Glaesener: de gemino Iudaeorum Messia. Helmst. 739. (Paulus Comm. I. 249 ff. *Bertholdt*. christol. Iud. 75 ff. *Wette* de morte I. C. expiatoria, 78 ff.) Der Name, Haschhaf, wurde dann neuerdings verschieden gedeutet. — Dieser Samaritanische Messias ist ein Prophet, welcher unter den Ephraimiten begraben werden soll; und sein Name (in jener Form, und

in der, Tahef, in welcher er, aber nur Einmal *), in jenen Hymnen erscheint) am natürlichsten, durch: Wiederhersteller oder Bekehrer (ὁ ἀποκαθιστάμενος) zu erklären. Der sittliche Wiederhersteller ohne Zweifel; wenn gleich das Aeußerliche nicht ausgeschlossen. Wie viel aber hiervon auch in der höheren Lehre der Samariter gelegen habe; können wir nicht bestimmen. Die ganze Hoffnung lag so nebenbei im Volksglauben, daß auch die höhere sie leicht aufnehmen konnte.

19.

Die vielgestaltigste Erscheinung unter diesen Religionsformen, welche aus dem Mosaismus herstammen, ist das spätere Judenthum. Von den einzelnen Secten abgesehen, war es im Zeitalter Jesu nur ein chaldaisirender Particularismus, aus der rohen Form des A. T. aufgebaut: späterhin nahm es immer mehr, überhaupt und in seinen Secten, von denjenigen Lehren in sich auf, welche vom Zoroaster abgeleitet wurden; während es, in der geistlosen Nachahmung der altmorgenländischen und Israelitischen Formen, immer mehr von Sinn und Kraft des Alterthums abkam.

1. Unter dem Namen, späteres Judenthum, wird, in dem gangbaren Sprachgebrauche, das Verschiedenartigste verstanden; verschiedenartig, so nach Quellen als nach Geist und Inhalt. Entweder, weil die Verschiedenheit nicht bemerkt wurde: oder, weil man sich auf den Glauben der Juden verließ, daß es bei ihnen immer auf gleiche

*) Und selbst hier zweifelhaft.

Weise, und von Altersher wie später, in der Lehre ausgesehen habe *). Vornehmlich werden hier gemeint

1) die Begriffe der Juden, Hellenisten und Palästinenser, in den drei letzten Jahrhunderten vor Christus. Die Apokryphen, die Pseudepigrapha, die Paraphrasen A. T., Philo, Josephus, wurden für diese, oft gemeinschaftlich als Quelle gebraucht.

2) die der Palästinenser im Zeitalter Jesu; wie sie unmittelbar zur Erklärung des N. T. angewendet werden zu müssen scheinen. Neben dem N. T. selbst, werden für diese Onkelos Paraphrase des Pentateuch, und Jonathan über die Propheten **), mit mehr Recht gebraucht, als die späteren Judenschriften. Indeß geben diese doch Anzeigen, theils von dem religiösen Sprachgebrauche, theils von der Lehrart, welche in dem Zeitalter Jesu geherrscht hat. Denn, daß vor den neueren Zeiten das Judenthum aus dem Christenthum und N. T. Etwas angenommen habe: ist nicht wahrscheinlich ***). Allein das spätere Judenthum bedeutet auch

3) die Begriffe der gesammten, späteren Judenzeit. Hierbei aber sind wieder sehr viele Arten und Lehren zu unterscheiden. Wie es scheint, besonders: a) das traditionelle Judenthum, b) das philosophische †), c) das einzelner Parteien.

---

*) Im Allgemeinen *Bartoloccii* de Celleno Bibl. magna rabbin. Rom. 675. 93. IV. *I. C. Wolf.* bibl. hebr. 721. IV. *I. C. Koecher.* nova bibl. hebr. 783. s. II. *I. Basnage* hist. des Juifs — 1716. IX. (J. F. Reimmann Vers. e. Einl. in die Hist. der Theologie insgemein, und der Jüdischen insbesondere. 717. *A. Beugnot,* les Juifs d'occident. Par. 824.)

**) *Winer.* de Onkeloso eiusque paraphrasi chald. 820.

***) *Schöttgen.* praef. Hor. Anders Corrodi a. O.

†) *I. F. Buddei* introductio ad hist. phil. ebraeorum. 726. ed. 2.

Das traditionelle findet sich nun bei den Talmudisten und in den späteren jüdischen Arbeiten und Schriften überhaupt. Aber es ist bekannt genug, wie wenig seit dem 17. Jahrhundert und Anf. 18., wo die rabbinische Literatur so Viele beschäftigte, auf diesem Gebiete geschehen sei; und wie wenig überhaupt für das, was jene Zeit übersehen hatte, oder nicht auszuführen geeignet war, gethan worden sei: für die Anordnung dieser Schriften nach Glaubwürdigkeit, und nach Sinn und Inhalt.

Das philosophische (dem weit mehr von jenen späteren Judenschriften angehört, als sonst angenommen wurde *)) stellt sich in der Kabbala, und den, zu ihr gehörigen, älteren und späteren, Schriften dar. In diesen ist (wie bei 18. bemerkt) die sogenannte Zoroastrische, speculative Lehre ausgeführt worden.

Dabei giebt es aber gemäßigte und synkretistische Lehren und Schriften, schon aus den älteren Zeiten. Z. B. das Buch Jezira (A. v. Rittangel. 642.), und (wenn man den Inhalt von ihm weiter hinauf setzen will, als die Zeit der Abfassung steht, Mitte des 12. Jahrh.) das Buch Cosri (A. v. Buxtorf d. J., 1660). Das Mittelalter brachte die Aristotelische Philosophie in das philosophische Judenthum: ja es war dieses Vermittler, wie zwischen den Religionsparteien unter einander, so zwischen ihnen und der Philosophie. Die Karäer **) und Moses Maimo-

*) Sowie denn (was die gebildeten Juden nie aufgehört haben, gegen die rohen, materiellen Darstellungen christlicher Schriftsteller zu bemerken) in Fabeln und Dogmen aller dieser Schriften, weit mehr Allegorie und Philosophie gefunden wird, als gewöhnlich in ihnen anerkannt wurde: freilich weder gesunde Philosophie, noch verarbeitet und klar. In vielem Anderen, was den Christen auffiel, findet sich nur die morgenländische Hyperbel, oft nur ungeschickt und geschmacklos angewendet.

**) *I. C. Wolf.* notitia Karaeorum ex Mardochaei — tractatu — 1714. Schupart — Kosegarten oben a. Schrift.

nides, (auf dessen Deutungen Hugo Grotius so viel gab, und welchen wir unten oft erwähnen werden) bildeten dieses Judenthum aus. Es ist mit der Kabbala also eben so wenig zusammenzustellen, als das des M. Mendelsohn: ausgenommen die allgemeinsten, philosophischen und hermeneutischen, Gedanken und Grundsätze *).

Das Judenthum einzelner Parteien spricht sich (wenn wir die, der früheren Zeit angehörigen, Parteien der Sadducäer, Pharisäer und Essäer **); und die Zwischenpartei der Johannesjünger, abrechnen ***)), besonders in den untergeschobenen Schriften aus; welche auch in der ersten kirchlichen Zeit neben dem Kanon soviel gebraucht wurden. Deswegen, weil sie auf einzelnen Stellen des Judenthums entstanden waren, sind sie nur mit Vorsicht für die Darstellung jüdischer Meinungen zu gebrauchen. Es ist jedoch bekanntlich sehr schwierig, theils das eigentlich Jüdische unter diesen Schriften herauszufinden, theils sie rein und ursprünglich, aus den Verfälschungen heraus zu gewinnen, welchen sie immer ausgesetzt gewesen sind.

2. Nach solchen Grundsätzen ungefähr möge man die Darstellungen der Jüdischen Theologie auffassen und würdigen, welche in vielen, zum Theile wichtigen, Werken gegeben worden sind. Von den Verfassern der horae hebraicae et Talmudicae, von Meuschen (N. T. e Talmude illustratum. 736.) †). Dann vornehmlich: *I. B. Carpzov.* introductio in th. iudaicam. Vor *R. Martini* pugio fidei. L. 687. — *I. H. Maii* synopsis theologiae iudaicae ve-

---

*) Wo Maim. die Kabbala erwähnt, meint er nicht jene gewisse K., sondern die höhere Tradition. (Unterscheidungslehre zwischen diesen Philosophen und der Kabbala ist die vom intellectus activus.)

**) Die bekannten Schriften, besonders: Trium scriptorum illustrium de sectis Iudd. syntagma — Iac. Trigland. 702. II.

***) Von diesen noch im Folgenden.

†) Ein unendlicher Stoff liegt auch in den Bearbeitungen jüdischer Schriften selbst, von Rhenferd, Surenhusen, Edzard, Wagenseil.

teris et novae. 721. Mit der strengsten Kritik aber nur in jeder Beziehung, ist zu gebrauchen J. A. Eisenmenger's entdecktes Judenthum. 711. II.*) Es gehören hierher auch: Corrodi krit. Geschichte des Chiliasmus. 1. 2. Theil. — J. E. C. Schmidt. Bibl. f. Kr. und Exegese. 796 ff. III. — Pölitz pragmatische Uebersicht der Theologie der späteren Juden. I. 795.

Die neueren jüdischen Schriftsteller selbst leisten den geringsten Nutzen: nicht sowohl aus Befangenheit, als, weil sie gewöhnlich weder Sinn und Gabe haben, in Lehren einzudringen, noch Willen oder Geschick, das Alte und Ursprüngliche, von dem zu scheiden, was in ihrer Tradition sogar das Unsicherste ist. So besonders P. Beer, Gesch. Lehren und Meinungen aller — rel. Secten unter den Juden. 822. II.

3. Bei der Darstellung des Judenthums im Zeitalter Jesu ist man zuletzt immer vornehmlich auf die Schriften N. T. verwiesen**). Aber es sind in diesen nicht nur solche Stellen für jenen Zweck zu gebrauchen, in denen Etwas ausdrücklich als Judenmeinung berichtet wird; wiewohl selbst in solchen nicht genauer bezeichnet zu werden pflegt, ob es gerade allgemeine und entschiedene Volksmeinung gewesen sei. Auch diejenigen sind dahin zu gebrauchen, in welchen die Jünger Jesu, mit ihrem noch unbelehrten Sinne, redend eingeführt werden. Dann solche, in denen Jesus unmittelbar mit Widerspruche und Widerlegung beginnt; und es muß dann aus dieser die eigentliche Judenmeinung herausgefunden werden. Wo ferner die Apostel einen Widerspruch mit Bedeutung hervorheben,

*) So Schriften, wie Oertel's: was glauben die Juden? 823. Andere Einseitigkeiten: Weil, Fragmm. a. Talm. u. d. Rabb. 809. II.

**) Seit Semler fand hierbei oft der Grundirrthum Statt, (durch eine petitio principii) das Mißfällige, scheinbar nicht für immer Gültige, im N. T., Alles auf Judenmeinung zurückzuführen.

und in einem solchen Zusammenhange, welcher sich deutlich auf Juden bezieht. Aber da endlich am meisten, wo sich Accommodationen darlegen, oder eine fremde, die Judenmeinung nämlich, als Allegorie für einen höheren Gedanken gebraucht wird. (Oben 1.) Die Merkmale scheinen darin zu liegen, daß man eine herrschende Meinung finde, wenn ein Gedanke, besonders von sinnlich-roherer Art, oder den, uns bekannten, jüdischen Volksmeinungen verwandt, ohne Belehrung oder Beweis, sogleich hereingeführt, dennoch aber nur beiläufig, und so gebraucht wird, daß ein höherer Gedanke, welcher daneben steht, offenbar die Hauptsache ausmacht: besonders aber, wenn jener unbestimmt, oder, im Falle er wiederholt würde, in widersprechender Art und Form vorgetragen wird. Der Haupterweis für die Fremdartigkeit solcher Gedanken, liegt aber immer darin, daß sie mit der Lehre und dem Geiste des Evangelium streiten, und durch das Uebrige wie durch das Ganze wieder aufgehoben werden. Oft geschieht dieses in demselben Zusammenhange; oft liegen auch andere Anzeigen davon, daß Etwas nur Judenmeinung sei, in dem Ausdrucke der Stellen. Vollständig wird der Beweis dann, wenn auch die jüdische Tradition solche Meinungen als altjüdische bezeichnet, oder sich dieselben doch bei den Späteren überhaupt wiederfinden *).

Bisweilen scheinen Meinungen dieser Art selbst bei den Aposteln zum Grunde ihrer Lehren zu liegen. Allein sie liegen es dann immer nur in ihrem allgemeinsten Sinne: und auf dieselbe Weise, wie es hier beschrieben worden ist, wird dieses auch immer aus dem Zusammenhang dargethan werden können.

*) Wenn sie unter den Christen nicht herrschend wurden, und sich doch bei den späteren Juden finden (z. B. das Dogma von den beiden Adam); so haben wir auch den vollen Beweis, daß diese sie nicht von jenen angenommen haben.

20.

Als das Judenthum im Zeitalter Jesu, läßt sich, nach den, hier bezeichneten Grundsätzen, und, so wie es oben (12.) schon im Allgemeinen charakterisirt worden ist, Folgendes denken; und hiernach die N. T.liche Lehre beurtheilen und auffassen.

Ungeachtet der dogmatischen Richtung, welche die Juden genommen hatten, blieb doch fortwährend die Verfassung des Volkes, nicht die Glaubenslehre, oder eine schulmäßige Bestimmung derselben, die Hauptsache; und es erhielt sich die Unbestimmtheit, theils in dem, was Glaubenslehre sein sollte, theils in Form und Auffassung des Einzelnen. Die eigentliche Grunddifferenz unter den Juden im Zeitalter Jesu, die über die Gültigkeit der Tradition (nach 2 Mos. 34, 27.), neben der Schrift, ging denn auch oft nicht die Lehre, sondern das Lehrprincip, an *) (oben 5.); wie denn die Worte für Tradition und für Religionslehre im Jüdischen Gebrauche mit einander abwechseln (wie דת, תלמוד, διδαχή), und der Tradition auch solche Worte entgegenstehen, welche Verfassung und Einrichtung bedeuten (wie Thora selbst).

Die Glaubensartikel (יְסוֹדִים, שָׁרָשִׁים, עִקָּרִים, ראש אֱמָנָה) fanden daher die verschiedenste Aufzählung unter den späteren Juden: Rabbaniten und Karäern *). Wieder eine andere erlaubten sich Einzelne, wie Moses Maimonides, (welcher übrigens, den Juden zufolge, zuerst Glau-

---

*) Ob es Glaubenslehre geben solle, im Judenthum, oder nicht? — Sollte es eine solche geben, so war es dann natürlich die chaldaisirende, welche (wie oben schon angedeutet wurde) die Sadducäer verwarfen, und die auf die Lehren von Dämonen, Engeln, Geisterreichen und Auferstehung zurückkommt (*παραδόσεις — νόμιμα ἐκ πατέρων διαδοχῆς* Joseph.)

*) Karäische 10 Artikel, Trigland. de Karaeis c. 10.

bensartikel aufgestellt haben soll) für ihre eigene Ansicht *). Diese Aufzählungen sollten aber weder vollständig sein, noch einmal für immer bestehen: nur der Ermahnung wegen geschehen **). Daher sie gewöhnlich mehr religiös-praktischen Inhalts sind. — Im N. T. ist denn auch bei der Lehre des Judenthums nur von den allgemeinsten Religionsbegriffen die Rede.

Der Particularismus bestand fortwährend, und in der späteren, verschlechterten, Gestalt: das ganze Interesse und Streben des Jüdischen Volkes war sogar in denselben übergegangen. Die Apostel nehmen auf nichts mehr strafende Rücksicht, als auf diese Anmaßung des Volkes. Dieses also allein sollte Gottes Volk sein, und der Messias allein für dasselbe bestimmt, aber für dieses durchgängig. (Sanhedr. 10. חלק, Anf.: „Ganz Israel hat Theil an der künftigen Welt.") ***)

Hierin lag denn auch schon (aber weit mehr in der gesammten Denk- und Sinnesart der späteren Juden) der monotheistische Eifer derselben; im Gegensatze, sowohl zur Welt, als zu den Gottheiten der Völker. Zugleich war aber auch der Particularismus ein großes Förderungsmittel des Anthropomorphismus; theils, sofern jener überhaupt den roheren Begriffen zugeneigt war, besonders auch solche in der Darstellung der Messianischen Zeiten gebrauchte; theils, sofern er sich alles Alterthümlichen in der heiligen Sprache gern und ohne Unterschied bediente.

Dem herrschenden Anthropomorphismus konnte auch der vielbesprochene Sprachgebrauch entgegenarbeiten sollen,

---

*) Oben erw.: Constitutiones de fundamentis legis R. Mos. Maim. (Nebst Abarbanel de capite fidei) ed. G. Vorst. Amst. 638. — R. Jos. Albo 3 Artikel: Wolf. l. c. I. 502. — R. Abraham Ben Chananja, Carpzov. intr. in th. Iud. c. 9., hat wieder andere.

**) Abarbanel a. a. O. 110.

***) Jüdische Streitfrage: ob das Messianische Heil mit oder ohne Buße erwartet werden dürfe? Die Messianische μετάνοια blieb dann für die Völker.

nach welchem die chaldäischen Paraphrasten vom Worte Gottes (מימר und מימרא) an der Stelle Gottes selbst, sprechen. (So schon erklärt Maim. More Nov. 1, 21.) *) Es kann dieses die damalige, heilige Sprache, im Gegensatze zur Volkssprache, gewesen sein. Eine tiefere, philosophische Ansicht **) liegt schon darum nicht darin, weil diese Umschreibung: sein Wort, auch für menschliche Subjecte gebraucht wird, und, weil jene Uebersetzer solche Umschreibungen allenthalben gebrauchen. Nebenbei kann jene Formel aber auch aufgekommen sein, um dem Jüdischen Aberglauben gemäß, den Namen Gottes selbst zu umgehen. Es ist endlich, sogar der Wortbedeutung jener Formel nach, zweifelhaft, ob sie ursprünglich die, in Gott würkende, Kraft oder Thätigkeit, oder das innere Sprechen, also den Gedanken Gottes, oder, den, von welchem die Rede sei, habe anzeigen sollen ***).

Zu den völlig unbestimmten Gegenständen des Volksglaubens, gehörte unstreitig Natur und Bestimmung der menschlichen Geister, und die Engellehre. (Von ihnen bei den Artikeln selbst.) Die Meinungen von der Bestimmung, dem künftigen Geschicke, der Seelen, hingen mit den Messianischen genau zusammen, und waren also auch mit diesen, wie an sich selbst, schwankend. Bestand auch noch der Glaube an ein Schattenreich unter den Juden; so war doch der an einen Vergeltungszustand mit ihm verbunden.

*) Nach und unter vielen Anderen (*J. H. Michaelis*, de Memra Chaldaeorum. 722.) vgl. Bartol. bibl. rabb. 1, 412 s. Wolf. bibl. ebr. II. 1185 ss. Paulus Comm. z. N. T. IV. 8 ff. *Keil.* de doctoribus eccl. u. s. w. 523 ff. Opuscc. — Verwandt sind im Jüdischen Gebrauche, mit obiger Formel, die von der Herrlichkeit Gottes und der Schechina. Bei Onkelos wechseln diese auch mit ihr ab: Winer a. S. über Onk. 44.

**) Also auch Nichts, was für die Erklärung des Johanneischen Logos gehörte.

***) In dieser letzten Bedeutung könnte das göttliche Wort Hebr. 4, 13. πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, und das menschliche Jo. 10, 35. πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο — gefunden werden.

Theils mag man hierbei Bilder A. T. unmittelbar *), theils so angewendet haben, daß man für das künftige Glück die Schilderungen des uranfänglichen, des untergegangenen, goldnen Zeitalters gebrauchte **).

Die mannichfachen Meinungen der späteren Juden über den Ursprung der einzelnen Seelen, gehören gewiß noch nicht in das Zeitalter des Urchristenthums: auch nicht als Parteimeinungen ***). Ein Traducianismus mag in der jüdischen Denkart noch den meisten Grund gehabt haben. (Vgl. die Lehre von der Sünde.) Dahin (als Theilnahme an den mütterlichen Sünden) kann auch Joh. 9, 2. bezogen werden; oder noch roher, nach Gen. 25, 26., aufgefaßt; oder aus der Voraussicht der Vergehungen im irdischen Leben †) erklärt: von Seelenpräexistenz, oder Seelenwanderung, als einem Gegenstande des Volksglaubens, ist hier keine Spur.

Die Erwartung von der Rückkehr einzelner Gestorbener, aus der Gewalt des Todes (Matth. 14, 1. Mark. 6. Luk. 9. — Matth. 16, 13 f. Mark. 8. Luk. 9.) oder von Gott herab, da sie nicht gestorben gewesen (Henoch, Moses, Elias): gehört noch weniger dahin. (Vom A. T. unten.) Auch bei den späteren Juden ††) hat man übrigens eine höhere und

*) Z. B. in dem essäischen Glauben (wenn man sich auf Josephus verlassen will B. I. 2, 8, 11) von der ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιτα — 5 Mos. 30, 13.

**) Wie im Worte, παράδεισος, sowohl nach dem alexandrinischen, als nach dem paläst. Gebrauche.

***) Rückkehr der Seelen in Gott lag wohl weder im gemeinen, noch im Parteiglauben der Zeitgenossen Jesu. Sie ist in dem Sadducäismus von Paulus angenommen worden (Comm. III. 280).

†) S. Lightf. und Wetst. z. d. St. *Ittig* Diss. ad Io. 9. Exercc th 109 ss. — Aber man soll sie wohl überhaupt nicht zu streng und eigentlich nehmen.

††) *L. D. Cramer:* doctrinae Iudaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. 810. (*Sartorius*, de metempsychosi Pythagorica, a discipulis Christi et gente Iud. ante excid. Hier. non recepta. 760.) Vornehmlich Keil, de doctoribus eccl. u. s. w. 668 Opuscc.

niedere Meinung jener Art zu unterscheiden. Sie finden sich selbst schon zusammengestellt in ihren Schriften über die Wanderung der Seelen*). Bei den Philosophen scheint diese (גִלְגוּל) mehr im Platonischen Sinne angenommen zu werden. In der gemeinen Denkart (als עִבּוּר) nur als Verurtheilung zur Theilnahme an dem irdischen Dasein eines Anderen, für eine kürzere oder längere Zeit, um noch einen Rest guter Werke abzutragen oder noch eine Schuld zu büßen. Auch die Lehre vom Goph (גוּף), dem allgemeinen Aufenthalte der Seelen vor dem Leben, mag wohl ursprünglich mehr Bild gewesen sein. So drückt die berühmte Formel: der Messias komme, wenn alle Seelen aus dem Goph gekommen sein würden (עד שיכלו נשמות שבגוף) Avoda Sara 28. Edz. (s. dessen Anm. S. 209 ff.) nur den Sinn von πλήρωμα καιρῶν aus **).

Die Auferstehungslehren der Juden im Zeitalter Jesu, hingen durchaus mit dem Messianischen Glauben derselben zusammen, und waren vor allen verschiedenartig. Allgemeine Erwartung war die einer Auferstehung gewiß (Luc. 20, 35. daher mit μέλλων αἰών sogleich verbunden: AG. 24, 15) ***); aber zum Sectenstreite geworden, insofern es als ein fremdartiges, hereingedrungenes Dogma gelten konnte. Auch deutet auf diese Lehre, als eine allgemeine und gangbare, im N. T., sowohl der ganze Stoff der Messianischen Schilderungen, als die Art, wie die Reden Jesu die Lehre behandeln: voraussetzend und allegorisirend. Stand der Pharisäismus dem Volksglauben in derselben eini=

*) Is. Loria, de revolutionibus animarum, Cabb. den. II. 100 ss.

**) Esr. 4, 36. 41 f. entspricht sich numerus seminum und animarum in promtuario — Corrodi unrichtig vom Scheol.

***) Pocock. not. misc. ad portam Mos. c. 6. In der Hauptsache hat wohl völlig Recht: Süßkind, über den jüdischen Begriff vom Messias, als Todtenrichter und Todtenerwecker. Flatt. Mag. 10. 104 ff.

germaßen entgegen, indem er nur die Guten auferstehen ließ *): so war es wohl die Stelle, Dan. 12, 2. (Apok. 20, 5 ff.) welche diesen die Erwartung allgemeiner Auferstehung gegeben hatte. Immer aber unbestimmt (für uns wenigstens unausgemacht), in welchem Umfange, der Zeit (der Messianischen nur, oder der gesammten Zeit der Menschheit) und der Menschenmasse (auch aller Heiden, oder nur derer, welche in Verbindung mit den Juden gestanden hatten) **)?

Es war dieses wiederum mit der Erwartung des Todtengerichtes natürlich verbunden. Doch, da die Auferweckung selbst schon als göttliches Urtheil galt; bedurfte es in dem Volksglauben, nur des Gerichtes über diejenigen welche der Messias lebend finden würde; und zwar (da Richten und Verurtheilen gewöhnlich dasselbe bedeutete) unter den heidnischen Völkern, welche in Verbindung mit den Juden gestanden hätten ***). So wird vom Gerichte der Welt, wie nach einer herrschenden Meinung, gesprochen, Joh. 3, 17 f. 1 Kor. 11, 32. Der Glaube an allgemeine Vergeltung bestand neben dieser Erwartung des Todtengerichtes, seitdem das Bild vom Schattenreiche bedeutungslos geworden war: welche Vergeltung man denn auch, irdische oder himmlische, gemeint habe.

Die Messianische Erwartung war hierbei, und überhaupt, der Mittelpunct des späteren Judenthums †). Dar-

---

*) Diese Uebersetzung von Joseph. B. I. 2, 8, 14.: *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα, τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην* — läßt sich wohl als entschieden ansehen (vgl. *ῥᾳστώνη τοῦ ἀναβιοῦν*, A. 18, 1) sowie, daß der Text nicht, mit Paulus, zu verändern sei.

**) Ganz selbständig sind die Philosopheme der späteren Juden (wie auf der anderen Seite die fleischlichen Erwartungen unter ihnen). Jene in Menasseh Ben-Israel: de resurrectione mortuorum. 2. A. Grön. 676.

***) Oben S. 99. (In den Apokryphen A. T., auch ohne Beziehung auf die Messiasidee.)

†) Unverarbeiteter Stoff bei Schöttgen, de Messia. Hor. ebr. II. und in ähnlichen Werken, anderwärts erwähnt. Bei Ver-

um bemühte sich auch besonders die Judenphilosophie der folgenden Zeiten, jene Lehren auszudeuten und anzuwenden. Doch war es, der Entstehung derselben gemäß, auch ganz natürlich, daß sich Einzelne, auch sonst israelitisch-Gläubige, im Volke, von der ganzen Erwartung lossagten. Unter den Palästinensern, die Schule des Hillel *): vielleicht auch Sadducäer und Essäer. Aber die Erwartung davon, was der Messias thun und schaffen solle, hatte gewiß den verschiedenartigsten Charakter **).

Volksrettung war es zunächst und im Allgemeinen, was man von ihm hoffte; und durch das Volk, oder in der Verbindung mit demselben, Rettung der übrigen Welt (Luk. 1, 73 ff. 2, 32. ***) AG. 1, 6). Es ist schwer, zu sagen, wieweit als Volksmeinung, und wiefern überhaupt, das himmlische Geschick hiebei von dem irdischen getrennt worden sei. Ende von Zeit und Welt, Erneuung der Erde, Wiederherstellung von Allem, und ähnliche Bilder, sind die gewöhnlichen und fortwährenden Bezeichnungen von dem, was der Messias schaffen werde. Gewiß blieben die Meisten an dem Wortsinne von diesen Bildern, und an ihnen allein, hängen. Dieses war die neue, die zukünftige, Zeit und Welt, welche unter den Juden immer so bedeutend gewesen ist. — Bei solchen Formeln kam dann zur Verschiedenheit der Ansicht überhaupt, noch der Doppelsinn der Worte für Zeit und Welt, und das hinzu, daß man die Zeit der Ankunft vom Messias, und die, durch ihn erneute,

---

tholdt o. a. S., christologia Iudaeorum Iesu et App. aetate, findet sich derselbe Stoff.

*) Sanhedr., Chelek: אין משי לישראל. Schon im Hiskia sei der Messias gekommen. — Doch wird dieses von den Rabbinen wieder verschieden ausgelegt.

**) Das Meiste vom Folg. gehört zu dem Abschnitte über N. T. Christologie. Hier handelt es sich nur davon, ob gewisse Lehren im damaligen Judenthum schon vorhanden gewesen seien?

***) Wie man auch das: φῶς εἰς ἀπ. ἐ. verbinden u. nehmen möge.

gewöhnlich nicht genau sonderte. Allein ein eigentlicher Begriff von Ewigkeit, welche auf die irdischen, auch die Messianischen, Dinge folgen sollte, fand wohl nicht bei den Juden Statt *). Es mag endlich sein, daß sinnlich Rohes und Politisches in den Volksmeinungen immer vorgeherrscht habe: allein nach der altisraelitischen Ansicht stand dieses im natürlichen Zusammenhange mit Religion und Moral: theils als Erfolg und Vergeltung, theils als Mittel zum Endzwecke. (So denn auch in der Folge bei den Juden: wie es in dem Nezach Israel, auf welches Schmidt wieder aufmerksam macht **), bei Maimon und A. hervortritt.)

Die, schon erwähnte und weiterhin darzustellende, Idee oder Allegorie vom ersten und zweiten Adam, eröffnet eine so umfassendere als weiterführende Aussicht, in der Messianischen Erwartung. Sie stellte sie in die Geschichte der Menschheit ein, und knüpfte sie an die Urgeschichte derselben. Die Stellvertretung wurde späterhin begreiflicherweise leicht zu einer materiellen Involution; das Entsprechende des ersten und zweiten Adam's, leicht mit Begriffen von Seelenwanderung verbunden.

Das tausendjährige Reich kann, nach der Apokalypse (20, 2—5) und nach den kirchlichen Spuren (besonders im Briefe des Barnabas C. 15.) als eine jüdische Meinung genommen werden. Allein, wenn auch die Deutung der Schöpfungstage unter den Juden gewöhnlich gewesen sein mag: so finden wir doch, nicht nur bei den Talmudisten, sondern auch in jenen Stellen selbst, die größte Verschiedenheit; sowohl in Beziehung auf die Zeit, um welche es sich handelte, als in Beziehung auf die Eigenschaft

*) Wette bibl. D. 168. 2. A. — S. spec. Theil, Art. von d. Rückkehr J. (J. Rhenferd und H. Witsius über οὗτος und μέλλων αἰών, bei Meuschen 1116 ff. *Schöttgen.* hor. hebr. II. 1153 ss.) Späteren Juden hieß künftige Zeit bisweilen auch das Leben nach dem Tode der Einzelnen, im christlichen Sprachgebrauche.

**) Vor ihm schon ausführlich Majus, theol. Iud. 8, 11. (Vgl. Lamp. Comm. Io. III. 549.)

dieser Periode. Die Messianische Zeit wird auch Sanhedr. 10. in die 6000 Weltjahre versetzt: als siebentes Jahrtausend, wird sie bald als Periode der Vorbereitung, oder auch der Zerstörung von dem Bestehenden, bald als die des eigentlichen Heiles (auch des Heiles für Alle *)) beschrieben.

In den Meinungen aber, welche sich auf die Erscheinung des Messias bezogen, stellt sich die Mannichfaltigkeit der altprophetischen Bilder dar; dann aber auch der Widerspruch dieser mit den Hoffnungen im Buche Daniel; welche indessen das Uebergewicht in der Volkserwartung behaupteten. Aus diesem Widerspruche erklärt sich auch das Schwanken zwischen der Erwartung, daß der Messias in Bethlehem geboren werden, und, daß er plötzlich erscheinen würde, von unbekannter Abkunft, oder als himmlische Erscheinung. (Matth. 2, 6. — 24, 23. Luc. 17, 20. — Joh. 7, 27. **)) Aber es drücken sich diese Widersprüche auch wohl in den (unten zu bezeichnenden) Messiasnamen selbst aus.

Die Ankündigung des Messias und seines Reiches durch heilige Männer, lag schon in der Wichtigkeit der Sache. Elia war Mal. 3, 24. (unstreitig ganz im eigentlichen Sinne) als der, zu Sendende, bezeichnet worden ***). Elia mag als ein himmlischer Fürsprecher gedacht worden sein; da ihm das Geschick geworden war, nicht im Schattenreiche zu sein, wie die anderen Sterblichen. Außer der Anwendung auf Johannes den Täufer, erscheint im N. T. jene Erwar-

*) Anders dann als in der Apokalypse. Es soll dann die Messianische Zeit aufhören, und in das göttliche Reich übergehen. So die, für gewöhnlich gebrauchten, Stellen: auch bei Bertholdt, 194 ff. (Wetst. zu Apok. 20. u. A.)

**) Zwei sich widersprechende Judenmeinungen schon in jener Zeit, werden von Schmidt angenommen, christolog. Fragmente, Bibl. f. Kr. u. Exeg. 1. 2 ff.

***) Die alte Judenmeinung, daß Esra derselbe mit Maleachi sei, scheint sich auf die gegründet zu haben, daß der Prophet seine eigene Rückkehr ankündige, und, daß man Esra wiedererwartete, als neuen Wiederhersteller.

tung, als die des Volks, Matth. 17, 10. Mark. 9, 11. Luk. 1, 16 f. Moses Matth. 17, 3. Mark. 9, 4. Luk. 9, 30. und andere Propheten, Matth. 16, 13 f. Mark. 9, 28. Luk. 9, 19. wurden dann, theils in der Erwartung allgemeiner Auferstehung, theils für besondere Verrichtungen in der Messianischen Epoche, hin und wieder noch dazu erwartet *). In den späteren Judensagen auch Henoch (Gegenstand so vieler Legenden); aber, wie es scheint, mehr als Verkündiger der Strafurtheile über diejenigen, welche vergehen sollten für ihre Schuld. — Jenen Verkündigern wurde endlich, an sich ganz natürlich, und den Sprüchen im Daniel gemäß, eine Würksamkeit des Bösen entgegengesetzt. Die Zeit des Messias daher, die Wehen desselben genannt (חבלי משיח **)), er selbst Kind des Falles oder Verfalles (בר נפלי ***)). Aus der Art, wie Paulus und Johannes (1, 2, 18. ἠκούσατε —) von einer Person sprechen, welche sich dem Messias entgegenstellen werde, und aus den Spuren im Judenthume selbst, kann man es für eine Meinung schon jener Zeiten nehmen (wie sie es bei den Späteren wurde), daß ein dämonisches Wesen, als Gegner des Messias, als Antichrist, erscheinen werde †). Der Name, Armillus (אַרְמִילוּס) findet sich neben dem des Antichrist, wenigstens schon im Targum des Jonathan zu Jesaia 11, 4 ††). Deutet er auf Ah-

*) S. Erkll. dieser Stellen.

**) Dieser Sprachgebrauch ist wohl nicht Matth. 24, 8. zu finden; wenn gleich der Syrer natürlicherweise dasselbe Wort daselbst gebraucht. Wohl aber Röm. 8, 22.

***) Doch wird dieser Ausdruck auch anders, gleichbedeutend dem ἐπὶ νεφελῶν, oder auch in der Bedeutung von abortus, genommen.

†) Die Meinungen, welche Gog und Magog aus Ezechiel weiter ausführten, verloren sich mehr in das allgemeine Bild des Unglückes der vormessianischen Zeit.

††) Buxtorf. Lex. Rabb. h. v. Unter den Späteren scheint dieser Arm. sich gewöhnlich auf das Christenthum bezogen zu haben.

riman, oder auf Rom hin? oder ist er eine gewöhnliche jüdische Zusammenziehung, vielleicht aus Gen. 3, 14: — ארור· מכל *)?

Auf Zweierlei kommt es aber bei allen diesen und dem, was beim Einzelnen unten zu bemerken sein wird, besonders an, für die Messianischen Lehren der Zeitgenossen Jesu. Aus Beidem geht die Selbständigkeit der urchristlichen Ansicht hervor; und wie sich diese aus der eigenen Anschauung und Betrachtung der Apostel entwickelt habe. Der Messias ist in der jüdischen Volksmeinung im Zeitalter Jesu, weder eine übermenschliche Natur gewesen; noch als leidend und sterbend gedacht worden. Damit mag und darf aber nicht geleugnet werden, daß man auch schon unter den Juden das Außergewöhnliche der Bestimmung auf die Person, und auf die Ansicht von ihr, übergetragen habe; und, daß mancherlei Volksmeinungen schon dem Glauben an einen Versöhnungstod des Messias vorgearbeitet haben, der aber an eine Versöhnung durch denselben allgemein war **).

Für jene erste Behauptung ***) ist zu beachten, daß in den speculativen Lehren und Formeln der Kabbalisten, sich nicht die alte Volksmeinung ausspreche, und jene selbst einen anderen Sinn haben †); daß bei den Rabbinen die Leh-

*) Ein Stern, als Verkündiger des Messias, findet sich nur im Buche Sohar (gewiß nicht als Volksmeinung). Man muß sonst die Stellen unterscheiden, wo der Messias selbst Gestirn heißt (Onkelos und Pseudo-Jon. zu 4 Mos. 24, 17.) und wo sein Gestirn, aber nur als Vorbote großer Ereignisse, erwähnt wird.

**) Beides lag (wie unten auszuführen) auch nicht im A. T.

***) Das Gegentheil bei den alten Theologen: neuerlich Bertholdt a. a. O. 91 ff., Kuinöl. prolegg. Io 80 ff. (Richtiger Paulus Comm. IV. 55 ff.) Tholuck Comm. zu Br. a. d. Römer, 549 ff. Es ist bekannt, daß die Polemik der Juden gegen die Christen, und dieser gegen jene, anfangs immer von jenem Grundsatze ausgegangen sei, der Messias solle bloßer Mensch sein. (Iust. M. Tryph. 267 Col.)

†) Wie auch der Aufenthalt des Messias im Paradies: aber (wie im Folg. auszuführen) die ganze Persönlichkeit desselben ist dort etwas Anderes.

ren von der Präexistenz der Seele des Messias (wo sie nicht blos Vorherbestimmung oder Vorbildung des Messias bedeutet), nicht die von seiner Gottheit in sich schließen; ferner die Schechina nicht der Messias selbst sei, sondern nur auch in diesem erschienen sein solle: daß endlich manche erhabnere Ausdrücke, wie der vom Sohne Gottes, in verschiedenen Bedeutungen, immer aber im Sinne der Zeit, zu nehmen seien; und sie, wie die meisten, hier gebrauchten, Stellen, nur Würde der Bestimmung vom Messias bedeuten. Die Idee eines Gottmenschen insbesondere, lag dem Judenthum unendlich fern, bevor es sich mit der heidnischen Denkart einigermaßen ausgeglichen, und die Gottheit dem menschlichen Wesen und Dasein näher gebracht hatte *).

Der leidende und sterbende Christus, wird wenigstens Joh. 12, 34. (*τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς ἀνθρώπου*;) sehr bestimmt, als ein fremdartiger, nicht Messianischer, Gegenstand, zurückgewiesen. Joh. 3, 14. (die bedeutende Erwähnung) 1 Joh. 3, 6. (*οὐ μόνον — καὶ αἵματος* **)) 1 Kor. 1, 23. ***) sprechen dafür, daß dieser Gedanke dem Judenthum neu gewesen sei, und habe neu sein sollen. Oft verstanden die Unseren bei den Rabbinen die Leiden der Messianischen Zeit von denen des Messias †).

Dasjenige Judenthum, welches sich für rechtgläubig hielt und halten konnte, hat sich immer auch von dieser Ansicht

*) Viele einzelne Misdeutungen. — Wenn z. B. Targ. Hieros. Gen. 3, 22. Gottes Wort der Eingeborene (יחידי) im Himmel heißt, so ist Gott selbst gemeint. (*F. I. Schwarz.* Iesus Targumicus. L. 759.)

**) Wenn dieses nicht Anfang und Ende der Würksamkeit Jesu ausdrücken soll.

***) Auch wenn das *σκάνδαλον σταυροῦ*, in der Beziehung auf Abschaffung des Mosaismus erscheint (Gal. 5, 11. Phil. 3, 18); liegt doch jener Gedanke zum Grunde, daß der Tod Jesu überhaupt (allerdings dann auch die Todesart) den Juden verhaßt gewesen sei.

†) Außer dem, was unten zu erwähnen sein wird, *Wette* de morte I. C. expiatoria. 813.

losgesagt; oder (wie bei 19. bemerkt wurde) die Person des Messias getheilt; und dieses auch nur accommodirend, um auszugleichen und zu vermitteln. — Allein, im Allgemeinen angesehen, scheint dieses der Stoff gewesen zu sein, welchen Jesus und die Apostel vorfanden, neben den Begriffen und den Urkunden der israelitischen Religion selbst. Auch manche einzelne Ausführungen, besonders aus dem zweifelhaften, späteren Judenthum, wie die eigentlichen Vergleichungen zum N. T., gehören für den speciellen Theil der biblischen Theologie.

Unter den Pseudepigraphis und den Apokryphen der Juden und Christen aus älterer Zeit *), ist nur wenig mit Sicherheit für die Judenlehre in der Epoche des Urchristenthums, zu gebrauchen: wie schon oben angedeutet. Die Trennung selbst von jüdischen und christlichen Schriften, läßt sich nur selten (auch abgesehen von Interpolationen) mit Sicherheit machen. Nur das geht aus allen bedeutsam hervor, wie jene Grundlage der heiligen Schriften A. T. für die verschiedenartigsten Lehren habe angewendet werden können, und sich fügen müssen; und, wie sich immer, unter Juden und Christen, die Parteilehren vorgedrängt haben. Denn auf solche führen jene Bücher am meisten zurück. — Bei denen unter ihnen, welche durch Hinweisungen des jüdisch-christlichen Alterthums, oder selbst des N. T., bestätigt zu werden scheinen, ist es zweifelhaft, ob sie nicht erst auf dem Grunde solcher Hindeutungen späterhin verfaßt worden seien.

*) Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1722. II. ed 2., apocr. N. T. 719. III. 2. ed. Birch. auctar. 804. I. C. Thilo, acta Thomae. 823. (Ueber den Ursprung von diesen Schriften, Beausobre, Mosheim, Kleuker u. A.) Diese Untersuchung konnte in früheren Zeiten, weder dem Stoffe nach, noch im Urtheile, vollständig und genau Statt haben: allein sie bedarf noch (wie überhaupt die der untergeschobenen Bücher alter, auch christlicher Zeiten) vielfacher Bearbeitung.

Unter den Pseudepigraphis A. T., sind, unter diesen und ähnlichen Vorsichtsregeln, vornehmlich zu gebrauchen: das 4te Buch Esra (Apokalypse des Esra), besonders als Messianische Darstellung von mannichfacher, aber immer mehr äußerlicher, politischer, Art, doch gewiß durch einen Judenchristen. (Bretschneider: das Messiasreich nach dem 4. Buch Esra; Henke Mus. III. 476 ff. Vogel, de quarto libro Esrae, an: de coniecturae usu in crisi N. T. 1793. Kaiser, Anh. z. Hohenliede. 1826. *)) Das Buch Henoch (Brief Judä 14. — Zu den Bruchstücken bei Fabricius, die Beiträge z. vern. Denken u. s. w. 2. H. — Sylv. de Sacy Nachrichten, das B. Henoch betreffend. Von Rinck. 801. — Ausgabe von Lawrence. Oxf. 821.) Das ἀναβατικὸν und ὅρασις 'Ησαΐου, ascensio, visio Esaiae vatis, auch aus der äthiopischen Kirche, durch Lawrence. Oxf. 819. (Vgl. Gesenius Einl. z. Jes. I. S. 45 ff.) Andere Bruchstücke, wie von der Himmelfahrt des Moses (ἀνάληψις Μωϋσέως). Die Testamente der zwölf Patriarchen (*C. I. Nitzsch* de test. XII. patrr. Vit. 810) mit Alexandrinischer Philosophie, ohne Zweifel auch mit christlichen Ansichten, vermischt: diese in den Darstellungen von einem übermenschlichen, ja gottmenschlichen, Messias **), wie in denen von dessen Leiden und Sterben ***).

Unter den Apokryphen N. T. sind die Evangelien, welche außerhalb des Kanon geblieben sind, soweit wir

*) Anerkannt und bedeutend ist bei diesem und manchem ähnlichen apokryph. Buche, die Verwandtschaft (wiewohl mehr der Form) mit der Apokalypse. Sie weist wieder auf Daniel zurück. (Es wäre anziehend, auch in älteren Zeiten schon angedeutet, die Art zusammenzuhalten, wie dort, und bei dem Alexandriner, Lykophron, prophetischer Stoff, absichtlich mystisch, behandelt worden sei. Gewöhnlich vergleicht man hier nur die Sibyllinen.)

**) Test. Sim. 6. θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις u. s. w.

***) Ruben. 6. ἀποθανεῖται ὑπὲρ ὑμῶν ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις — (gnostisirende Idee).

sie kennen oder Ueberbleibsel von ihnen besitzen; für das N. T. noch am meisten zu gebrauchen. Doch mehr in Hinsicht auf das Geschichtliche — will man ihnen anders hierin mehr einräumen, als den jüdischen, lästernden Berichten von der evangelischen Geschichte eingeräumt werden muß. (*C. I. Nitzsch.* de apocryphorum evv. in explicandis canonicis usu et abusu. Vit. 808 *)). In Dogmen und religiösen Darstellungen, geben sie (das der Hebräer und der Aegyptier vornehmlich) nur die Ausschmückung von urchristlichen Sagen, nach Sinn und Interesse der Parteien. — Es gehört wenig auch nur historischen Sinnes und exegetischen Gefühles dazu, die apokryphen Schriften der Apostel von denen zu unterscheiden, welche auf den apostolischen Rang Anspruch machen können. Jene sind entweder offenbar mit häretischen Ansichten versetzt, oder widersprechen ihnen (auch späteren) zu bestimmt und ausdrücklich (Paulus 3. Br. a. d. Kor.: Rinck und Ullmann über ihn) oder sind Copie'n von den kanonischen.

In den Pseudepigraphis A. T. herrscht im Allgemeinen die Messianische Weissagung, in den Apokryphen des N. T. die Darlegung des Verhältnisses zwischen Evangelium und Judenthum, vor: denn dieses war eine der Hauptangelegenheiten der urchristlichen Zeit.

21.

Für diejenigen Lehren des späteren Judenthums, welche der höheren Philosophie, als Kabbala **), ange-

---

*) *G. L. Brunn.* disquis. de indole, aetate et usu libri apocryphi, vulgo inscripti evang. Nicodemi. Berol. 794. Münter, Probabilien zur Leidensgeschichte Jesu, aus dem Ev. des Nikodemus. St. u. Tzschirner's Archiv V. 317 ff.)

**) Cabbala denudata, ed. a Chr. Knorr ab Rosenroth 667. 84. II. (Liber Sohar im zweiten Theile. Der Name, Sohar, nach Dan. 12, 3 im Mittelalter oft durch elucidarius nachgebildet.) *Io.*

hören, scheint es für unsere Zwecke auszureichen, oder auch allein statthaft, das Allgemeine darzustellen; und anzudeuten, wie sie das A. T. gebraucht haben, und wie sie von der gewöhnlicheren Judenmeinung (bei großer Uebereinstimmung in der Form) abweichen. Wie weit sich übrigens diese Systeme und Vorstellungen auch in ihren geschichtlichen Ansprüchen zurückführen mögen; es ist kein Grund vorhanden, auch nur eine Spur oder Andeutung von ihnen unter den palästinensischen Zeitgenossen Jesu anzunehmen *).

Wie der christliche Emanatismus sich in seiner eigenthümlichen Weise entwickelt hat in der Gnosis; so auch der jüdische, welchen wir in der Kabbala finden. Aber beide wiederum verschieden **). Die Eigenthümlichkeit des jüdischen liegt darin, daß er die Entstehung des, stufenweis Schlechteren, der Materie Zugeneigten, nicht aus einer allmäligen Abnahme des göttlichen Einflusses bei der Entstehung des Weltalls, sondern aus einem ursprünglichen Zurückziehen des göttlichen Lichtes, (צמצום genannt) erklärt. Er ist also (ganz im Sinne dieses Judenthums, theils weniger geistig, theils mehr activ auf Seiten Gottes gedacht, als jener fremde Emanatismus. Es drückt sich dann auch die jüdische Denkart darin aus, wie die Geschichte von Welt und Natur in der Kabbala dargestellt wird. Die Erhaltung der Dinge selbst, durch den steten, wiewohl stufenweis ent-

Reuchlin. artis cabbalisticae scriptores. 1587. I. *Vitringa* Obss. SS. 1. diss. 2. C. J. Nitzsch theol. Studien. 816. (Oben schon erwähnt: Hallenberg's geheime Lehre der alten Or. u. Juden. 805.) (Brucker — Sal. Maimon's Lebensbeschreibung.)

*) Das Gegentheil unter Anderen, Eichhorn, Einl. i. d. Apokr. 103.

**) Alles freilich in einander gemischt, doch belehrend, bei Kleuker: über die Natur und den Ursprung der Emanationslehren der Kabbalisten. 786. — Aber auch bei Bertholdt a. a. O. 104 ff., und vielen Anderen, sind diese, die alexandrinischen, urchristliche, und andere Begriffe unter einander gemischt.

fernteren, Einfluß der göttlichen Kraft, ist der Weg zu ihrer Zerstörung: Alles, im Einzelnen und Ganzen, reift immer mehr seinem Untergange im Endlichen und seiner Wiederaufnahme in das Göttliche, entgegen.

Das Unendliche (אין־סוף) ist die, in der Welt nicht geoffenbarte, Gottheit (ἀφανὴς θεός). Die Emanationen selbst sind von zwiefacher Art: Sephiroth und Welten. In jenen wird, sowohl die fortwährende Thätigkeit Gottes in der Welt, als die allgemeinen Resultate (der Geist der Geschichte von Natur und Leben) dargestellt: in diesen das Erschaffene, Bestehende selbst, nach seinen verschiedenen Sphären und Entfernungen von der Gottheit.

Der Name, Sephiroth, scheint zugleich auf σφαῖραι und auf den Gebrauch des ספר hinzudeuten von der Auseinandersetzung, Darstellung des Göttlichen *). Die drei oberen Sephiroth bezeichnen jene Thätigkeiten, die sieben niederen diese Resultate desselben. Die Ausführung und kunstreiche Zusammenstellung derselben (zum kabbalistischen Baume) hat offenbar den Sinn, die erhaltende und die vergeistigende, wieder aufhebende, Thätigkeit Gottes, als die beiden, ewig waltenden Principien darzulegen, und das, was von Einer Art, auch bei einander zu stellen. Die Namen Gottes, welche den einzelnen Sephiroth beigesetzt sind, haben an sich, wenn auch nicht eine diesen Philosophemen angemessene, doch eine, im Allgemeinen hierher passende, Bedeutung.

Die Krone, (כתר **)) — um nur Einiges zur bestimmteren Deutung beizufügen — die oberste Sephire, ist die Würksamkeit Gottes (φανερὸς θεός) überhaupt. Auf der

---

*) Besonders nach Jes. 43, 21.

**) Heinr. Morus, welcher die Kabbala zu sehr hellenisirt, deutet das Wort aus dem Eleatischen Sprachgebrauche. Es hat seine einfache Bedeutung; passend sowohl für das Bild des Menschen, als des Baumes.

linken Seite steht, als zweite Sephire, die Weisheit, auf der rechten, als dritte, die Einsicht. (Als Gottesname wird hierbei Jehve gesetzt, nach dieser, also wahrscheinlich für ursprünglich gehaltenen, Schreibart *)). Jenes nämlich das geistigere; dieses mehr auf das Bestehende bezogen, auf das Sein gerichtet. (חכמה—בינה) Die Erkenntniß (דעת) gilt als Vereinigung von beiden: die, jene beiden miteinander ausgleichende, Thätigkeit. Die Kirche fand hier immer ihre Trinitätslehre: allein es drückt sich hier vielmehr eine jener morgenländischen Trinitätslehren aus, welche, nicht, wie die kirchliche, das innere Geheimniß des göttlichen Wesens, sondern das der Weltentstehung darzulegen, bestimmt sind. (Tholuck: die speculativen Trinitätslehren des späteren Orients. 826.)

Es folgen dann die Sephiroth, welche die Epochen der Welt darstellen sollen. Als 4. 5. 6., wie es uns scheint, diejenigen, welche sich auf das physische, als 7. 8. 9., welche sich auf das moralische Leben beziehen**). Dort Größe oder Güte (גדולה — חסד), das geistigere; Macht (גבורה) das mehr Reale; die Vereinigung in der Pracht (תפארת). Hier Sieg (נצח Macht des Göttlichen in der Geisterwelt) Preis (הוד); Vereinigung, Begründung (יסוד, des göttlichen Baues in der Menschheit). Die zehnte Sephire steht unter Allen, das Reich (מלכות). Sie soll es als den Endzweck des gesammten göttlichen Waltens und Würkens darstellen, daß sich Alles mehr und mehr an die Gottheit hingebe. Das Würken Gottes zu diesem Zwecke ist die Wiederherstellung (תיקון). Jene wird denn in jenem Bilde des kabbalistischen Baumes, als Gipfel desselben, dargestellt.

---

*) Nach der gangbaren Schreibart steht der Name Jehova bei der 6. Sephire.

**) Zwei Theile der kabbalistischen Philosophie: Bereschit, Merkafa.

Einen tieferen Sinn noch hat bei den Kabbalisten die Deutung der Sephiroth, in dieser Zusammenstellung, von einer *Menschengestalt*. Sie bezieht sich auf das, durch die gesammte, alte Welt hindurchgehende, Bild vom Makro- und Mikrokosmus. So stellt denn also auch das Leben und Walten der Gottheit, gleichsam eine Menschengestalt dar; und die einzelnen Sephiren werden denn in den Bildern einzelner *Glieder* derselben dargestellt. Eben dahin deutet aber auch der kabbalistische Gebrauch des Namens vom *ersten Menschen* (אדם הקדמון). Die Idee der Welt im göttlichen Verstande heißt so *): diese aber ist der kabbalistische *Messias*. Man sieht denn hier sogleich, in welchem Sinne dieser, würklicher Gottessohn und *göttlich* genannt werde; wie wenig dieses aber für die christlich-kirchlichen Begriffe über denselben Gegenstand passe und bedeute **). Auch die kabbalistischen Reden von der *Schechina* gehören nicht für den paläst. Messiasbegriff. Sie bedeuten die Emanation aus Gott überhaupt (die Aziluth).

Die gewöhnlichen, emanatistischen Bilder von Licht und Finsterniß, herrschen auch in diesen Lehren; einige andere, wie das von Strömen göttlicher Kräfte, und von den Schaalen, welche durch den Einfluß der Gottheit allmälig gesprengt würden; lagen dem Emanatismus des alten Orients auch nicht allzufern. Allein wie auch immer die Bilder bestimmt, und selbst hart, ausgeführt werden mögen bei den Kabbalisten: das *Ganze* mag doch immer mehr eine große Allegorie von dem weltlichen Dasein gewesen sein; und die Se-

---

*) Nicht ganz auf dieselbe Weise, wird Aehnliches beim Philo (οὐράνιος, γενικός, προτυπωθεὶς ἄνθρωπος) und in den hermetischen Büchern ἐνδιάθετος ἄνθρωπος, gebraucht. Aber in den *gnostischen* Systemen findet sich dasselbe Bild. — Die göttlichen *Idee'n* findet die Kabbala Ps. 92, 6.

**) Es ist aber dieser Adam Kadmon der Kabbalisten auch von dem (oft damit verwechselten) ersten Adam (Rischon) der Rabbinen zu unterscheiden.

phiroth haben wenigstens, gewiß nicht selbständige Wesen sein sollen, welche aus der Gottheit hervorgegangen, und nunmehr würklich bestehende, Principien wären *).

Die Weltenkreise werden in der Kabbala, als vier, im Grade des geistig-Göttlichen von einander unterschiedene, Welten, beschrieben; so, daß man es auch hier wohl nicht gerade eigentlich auffassen darf, und es sogar zweifelhaft scheint, ob die geistigste dieser Welten, als ein eigentliches Geisterreich zu denken sei. Die Namen, Azilutх (אצילות, was unmittelbar neben Gott; das Wort aus 4 Mos. 11, 17.) Briah, Jezirah, Asiah (בריאה, יצירה, עשיעה) sind in dieser abgestuften Bedeutung wenigstens philologisch merkwürdig (nach Jes. 43, 7 aufgefaßt). **)

Manches von dem sonderbaren Gebrauch einzelner biblischer Formeln unter den Kabbalisten; läßt sich bei diesen selbst erörtern. Bedeutend in jenem Systeme ist die Anwendung der biblischen Formeln von Langmüthigkeit und ihrem Gegentheile (Seir Anpin — Arich Anpin), auf jene beiden allgemeinsten Principien, das schaffende und das wiederauflösende, zurücknehmende. Es erhält durch diesen Gebrauch die ganze biblische Darstellung von den göttlichen Eigenschaften, einen besonderen entstellten Charakter, in welchem sich dann auch die Sprache der Theosophen (J. Böhm's, und derer, welche ihm folgten, vornehmlich) fortwährend gehalten hat. So sind die Worte für Zorn und Strafe, bei den Kabbalisten die Bezeichnung für die Wiederaufnahme in das

*) Abhandlungen von Eichhorn und J. Löwe, über die Sephiroth, als Personificationen (obendrein nur der göttlichen Eigenschaften) in Eichhorn's Bibl. III. 191 ff. V. 377 ff.

**) Das Einfachste unter den weltlichen Dingen, die Welt der Puncte (Olam Hannekudim) genannt. Dieses ist, wie schon anderwärts bemerkt, der Grund der Leibnitzischen Monadenlehre. Das Aeußerste, die materielle Welt, heißt die abgesonderte (עלמא דפרודא).

Ursprüngliche, in die Gottheit; und so oft gerade im Sinne das Gegentheil von dem, was sie in der populären Sprache bedeuten.

Die Zabier sind aber nun in ihren Lehren um vieles entfernter von den Begriffen des A. T.; sie haben nicht nur den Emanatismus, sondern auch den Dualismus des alten Morgenlandes, angenommen. Diese ganze Secte steht denn auch eigentlich den biblischen Religionen ganz fern, und ist nur eine der vielen vermischten Secten des späteren Orients, welche unter einander nur in gewissen Bildern und Vorstellungen übereinkommen. Nur hat sie sich in der Berührung mit Juden und Christen, theils in Beziehung auf manche biblische Begriffe und Stellen gesetzt *), theils sich an die Person Johannes des Täufers, als geschichtlichen, doch fabelhaft aufgefaßten, Mittelpunct, angeschlossen; und dieses wohl nicht nach gewissen, mystischen Sagen über jenen Mann (Zschocke ausgew. Schrr. V. 14. u. A.), sondern, weil man ihn und seine Schule, in der Mitte zwischen Juden und Christen dachte, und weil sich seine Lehre und Sache, Taufe und Bußpredigt, jenen Parteien am meisten anpassen ließ. — Neben dem Codex Nasaraeus s. liber Adami, 1815 f. III., und seinem Onomasticon durch M. Norberg; erläutert die zabische Lehre und ihre Formen, vornehmlich Gesenius häufig, am eigensten, Hall. Encyklop., Probeheft, Art. Zabier. Auf die gnostischen und manichäischen Lehren sind sie von Neander angewendet worden **).

*) Vornehmlich, wie es scheint, aus dem Johanneischen Evangelium (wie es die Meisten thaten, welche sich des N. T. in dieser hinterlistigen Weise bedienten: vgl. das Progr., Spicil. obss. in Io. ev. e Nonno 825. S. 8.) und es findet daher wohl der umgekehrte Fall von der sonst gewöhnlichen Annahme Statt, von der, daß Johannes die Zabier berücksichtigt habe: wie sie neuerlichst von Seyffarth wieder vertheidigt worden ist. (Oben S. 83.)

**) Lorsbach, neue Beiträge zu den Apokr. N. T. aus den h. Büchern der Johannisjünger. 807.

Das Reich des Bösen wird hier also als gleich ewig und selbständig aufgefaßt: in der Weltschöpfung nur (als das schwarze Wasser, Chaos) vom Reiche des Lichtes geschieden. Der Urheber der Sinnenwelt ist ein Sohn der zweiten Welt (zweiten Lebens) d. i. einer zweiten Emanation, Abatur, erhabener Vater. Er wurde es durch das Bild, welches von ihm im Chaos entstand *). Dieses Bild (also der eigentliche Grund des Bösen und Wirklichen) wird im Fetahil personificirt. Es besteht aber ein steter Kampf der beiden Reiche, in welchem jedoch das Böse immer gebändigt und gefesselt wird, bis zu seiner endlichen Zerstörung. Natürlich macht nun die Dämonologie und die Vorstellung von der Macht des Stoffes (durch die hinzukommenden Theorie'n auch astrologische Begriffe **)), einen wichtigen Theil dieses Systemes aus.

Das Reich des Guten wird durch das ewige Licht, den Herrn des Lichtes, Mano, (im Aether Ajar) begründet und zusammengehalten, von welchem eine Welt von Lichtwesen (wie schon gesagt, in Abstufungen) ausgegangen ist, an ihrer Spitze der Geist des Glanzes, Hebel Sivo (היביל זיוא) im Menschenleben als Gabriel und Herold des Lebens dargestellt: und aus welchem unversieglicher Strom des Lichtes (Jordan) ausfließt. Von da ist die Geistestaufe, zu welcher sich das Menschenleben würdig und empfänglich zu machen hat, und von welcher die christliche Taufe nur eine niedrige, zum Bösen führende, Nachahmung gewesen ist ***). Im Kampfe mit der materiellen Welt ist das Licht ein zerstörendes Feuer. In der Periode der Sünde, keine reine Mittheilung des Lichtes, sondern nur ein Vernehmen der Verkündiger desselben.

---

*) Dieses ein sehr verbreitetes Bild im Orient und bei den Platonikern (auch in den Hermetischen Schriften).

**) Die Gestirngeister sind die Werkzeuge des bösen Principes.

***) Daher der heilige Geist, auf dessen Namen sie mit geschehe, selbst zu den (bösen) Gestirngeistern gerechnet wird.

Von diesem Verfalle der Menschheit erwartet die Lehre der Johannesjünger eine vollkommene Wiederherstellung. Sie soll durch das wiederausgesprochene Wort Gottes (daher Befreier genannt) erfolgen, nachdem viele Stimmen von untergeordneten Herolden der göttlichen Wahrheit gehört worden seien. Wie sich auch diese Schilderungen (Cod. Nas. I. 168.) an Johanneische von Christus anschließen mögen; der Sinn ist doch wohl nur Zoroastrisch; und diese Würksamkeit des göttlichen Wortes nur von der Wiederherstellung der ursprünglichen, reinen Geistigkeit zu verstehen. Denn durchaus stehen sich in der Zabischen Lehre, Wort und Schaffen, wie Geist und Materie, entgegen. In dem Menschenleben, scheint jener Zustand als die rein geistige, als jene einfache Religion Adam's, dargestellt zu werden. Aber es werden diese geistige Wiederherstellung und ein neues Schaffen der sichtbaren Welt, fortwährend hier miteinander verbunden, und ihre Schilderungen fallen zusammen. So war es auch bei den Gnostikern, und überhaupt in den Systemen dieser Abkunft und Art.

Allein wir würden uns bei einer weiteren Darlegung dieser Lehren, welche sich sogar den jüdischen und christlichen entgegenstellen *), wie bei allen solchen speculativen, vom Sinne und Inhalte unserer heiligen Schriften nur entfernen. Das wenige, hier Dargelegte, mag also den Unterschied zwischen jenem und dem, im Folgenden Auszuführenden, zeigen. Zu diesem kann aber der Inhalt des allgemeinen Theiles hinlänglich vorbereitet haben; so wie denn derselbe auch durch die speciellen Ausführungen, überall an Begründung und Licht gewinnen muß.

---

*) Dem Judenthum scheinen die Zabier Gestirndienst (wie er sich bei den alten Arabern fand) beizulegen. Daher wird Adonai, als Israelitische Sonnengottheit, beschrieben. — Jesus ist der falsche Prophet, Nebu, auf Tabor von den gefallenen Engeln (den Gestirngeistern) gesalbt, die Welt durch Lehre und Wunder täuschend.

Zweiter Theil.

Specielle biblische Theologie.

22.

Nach den, bisher und wiederholt dargelegten, Grundsätzen, hat der besondere Theil der bibl. Theologie die Verschiedenheit der biblischen Darstellungen, aber auf dem Grunde der allgemeinen und tiefern Uebereinstimmung, historisch zu entwickeln.

S. Einl. 4. — Es ist denn hier auch weder über jene Verschiedenheit, noch über diese Uebereinstimmung, ausführlicher oder weiter begründend, zu sprechen. Verschiedenheit: in sich selbst — untereinander; und Verschiedenheit der Formen, der Ansichten, der Systeme. Uebereinstimmung (auch zwischen A. und N. T.): in der religiösen Idee und Gesinnung und in der Grundidee vom Reiche Gottes: in der Hauptsache also der israelitischen Religion und des Urchristenthums.

Hierbei kann denn weder die altdogmatische, innere Einheit der Schrift, welche sich immer vornehmlich auf die Christologie bezog, noch diejenige, welche einzelne, kirchliche Theologen, vornehmlich D. J. Köppen *), auszuführen suchten, zur Sprache kommen. Auch sahe sogar die alte Kirche die eigentliche Einheit von Schrift und Offenbarung, gewöhnlich als eine höhere und geistige an.

---

*) Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. 787 f. (797 f.) II.

23.

Die Vorstellung und Erwartung des göttlichen Reiches, welche das Ganze der biblischen Religionen umfaßt, stellt sich in den verschiedenen Schriften beider Sammlungen, zwar mannichfach, aber doch auch, so im Begriffe, als in der sittlichen Bedeutung übereinstimmend, dar. Die Erwartung des Messianischen Reiches verband sich bei den späteren Juden ganz natürlich mit dieser Idee.

Der allgemeine Satz, daß die ganze Sache des Christenthums (und diese im Zusammenhange mit dem A. T.) auf die Idee vom Reiche Gottes zurückkomme; ist im allgemeinen Theile schon zur Sprache gekommen: auch, daß sich selbst der Ausdruck, εὐαγγέλιον, hierauf beziehe. Die biblische Entwickelung begegnet sich hier mit der philosophischen Ansicht des Christenthums, besonders der neueren Zeit*). Der Begriff wurde früher durch die chiliastischen Entstellungen (auch im Zeitalter der Reformation) neuerdings durch die unbedingte Gleichstellung mit dem des Messianischen Reiches, verdunkelt und zurückgesetzt. — Geschichtlich stellt sich uns dieser Gegenstand so dar.

1. Die Bestimmung des Frommen, und dann besonders des Israeliten, wird im A. T. in der Formel: Gott bei, mit ihm **), oder er sein Gott (3 Mos. 11, 45. 22,

*) Kant Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 125 ff. Fichte Anweis. z. sel. Leben. 806. Allgemein-theologisch haben den Begriff behandelt: Heß, von d. Reiche Gottes — und Kern d. Lehre vom R. G. 823. Sartorius, über den Zweck Jesu, als Stifters eines Gottesreiches. Drei Abhh. (1820) 135 ff. Böhme, Rel. J. C. 28 ff. u. And.

**) Gen. 5, 24. 6, 9. findet sich auch die Formel: mit Gott wandeln, als menschlicher Vorzug dargestellt: ohne Zweifel verschieden von der: vor Gott; wenn auch gleich nicht zu viel in ihr zu finden ist. (Vater, Comm. 1. 54.)

33. 26, 11. Jos. 3, 3. 10. and.) zusammengefaßt. Gegenseitig, Anhänglichkeit an Gott, und göttliche Begünstigung und Beschützung. In jedem Verhältnisse (und so der Ausdruck mit jedem anderen Bilde verbunden) gilt es im A. T. als das Letzte und Erhabenste dieser Verbindung, Gottes Kind zu sein. Dieses war die Israelitische Ehrenbezeichnung vom Anfang, und dann wiederkehrend für die verheißene Periode der Wiederherstellung und des Glückes *). So heißt also das Volk von Altersher *Haus Gottes* 4 Mos. 12, 7. wie Kinder Gottes. 5, 32, 5. 19. Jes. 1, 2—4. Hos. 11, 1.

War dann der Name, *Volk Gottes*, (2 K. 9, 6. Ps. 47, 10) auch mehr Bezeichnung der *äußerlichen* Verhältnisse zwischen Gott und den Israeliten **); so wenden ihn doch die Propheten auch dafür an, eine innigere Verbindung von der Einen Seite zu verheißen, von der anderen zu fordern. Diese lag denn auch im Begriffe des göttlichen Reiches; und es ist derselbe dem von Gottes Kindern entsprechend und gleichartig. Im A. T. selbst erscheint er in früheren Schriften noch nicht, der *Formel* nach ***): die Propheten haben den Namen, Reich, vielleicht nicht für geistig und würdig genug gehalten, jenes höhere, allgemeine, Menschenverhältniß darzustellen †). Die Formel steht allein bei Daniel (7, 18. 21 f. 27), als Reich der Heiligen ††): bei diesem, theils, weil hier der Begriff des Mes-

*) Jer. 31, 1. 9. 33. 32, 38. Kinder und Volk Gottes.

**) Wie die bekannten: Eigenthum, Erbtheil Gottes.

***) Doch bedeutsam *Priesterreich* 2 Mos. 19, 6. (nicht bloße Beschreibung der Theokratie) vgl. 1 Petr. 2, 9. Apok. 1, 6. *βασιλεία, ἱερεῖς*. Anders 5, 10. 20, 6. Vgl. Jes. 61, 6.

†) Späterhin (da sich die Lehre ausgebildet hatte) wurden viele Stellen, besonders der *Psalmen*, für diesen Gegenstand angewendet.

††) Bei diesem Reiche der Heiligen scheint uns indessen zu bemerken zu sein, daß 1) die *Heiligen* (קַדִּישִׁין) wohl nicht das

stas am bestimmtesten hervortrat, theils, weil jenes Reich den Weltreichen entgegenstehen sollte. Hier war auch schon Reich Gottes und Messiasreich gleichbedeutend. — In dieser Art trat das Himmelreich in der Verkündigung Johannes des Täufers hervor. (Matth. 3, 2. Mark. 1, 4. Luk. 3, 3.)

2. **Reich Gottes** und **Reich des Messias** wurden daher in der jüdischen Sprache gleichbedeutende Begriffe; und das Undeutliche oder Vielgestaltete, welches ohne Zweifel den messianischen Erwartungen im Zeitalter Jesu anhing, fand sich auch in den Darstellungen vom Reiche Gottes *).

Reich Gottes (מלכות אלהים) steht auch in der allgemeinen Sprache des N. T., **sowohl** den Reichen der Welt **), **als** dem des Satan, entgegen. Soll es auf die Weise unserer Zeiten, bestimmter erklärt werden; so ist es Verfassung

---

ideale, jüdische Volk (ἄγιον σπέρμα 3 Cor. 8, 70), sondern nach 4, 14. (vgl. 8, 13) die Engel, Volksbeschützer, seien. Daher auch 27. Volk der Heiligen Gottes. Das Reich der Heiligen ist also wohl nur die, oft hier erwähnte, wieder angetretene, Herrschaft Gottes. (3, 33. Vgl. Apok. 11, 15.) 2) in dem ersten Gesichte der zerschmetternde Stein (Vgl. 2, 34 f.) wohl nicht dieses fünfte Weltreich bedeuten solle; überhaupt jenes Gesicht nicht gleichbedeutend mit dem von den Thieren sei. Es sollte wohl (nach der, früher gangbaren, Ansicht,) die Succession des Nebucadnezar bedeuten; und nimmt (wie es A. v. Humboldt irgendwo gelegentlich deutet) auf die alten Darstellungen der Weltalter Rücksicht. Jener Stein bedeutet die göttliche Katastrophe für dieses Königsgeschlecht.

*) *Noesselt.* de Christo homine regnante. Opuscc. II. 358 ss. *C. G. Bauer*, de causis, quibus nititur rectum super notione regni div. in N. T. passim obvia iudicium. 810. Comm. th. Lips. II. 107 ss. (Eine ausgezeichnete Abhandlung.) *F. F. Fleck.* de regno Christi. L. 826. Kuinöl u. Fritzsche z. Matth.

**) Die Rabbinische, so oft wiederkehrende, Formel: vor der messian. Zeit müsse die Unterwerfung der Reiche (עבור מלכיות) hergehen; bezieht sich auf die Weltreiche; und ist aus Daniel genommen.

oder Zustand *), in welchem die Menschen an Gott allein hingegeben, von ihm Alles erwarten. Die Gegenwart Gottes, oder die der Herrlichkeit Gottes, unter den Menschen, ist ein, diesem ganz gleichbedeutendes Bild, in der Apokalypse (21, 22 ff. 22, 4.) und im späteren Judenthume (Schechina — s. die Christologie) gebraucht von der messianischen Zeit.

Viele, sinnlich glänzende Schilderungen der Herrlichkeit und des Lichtglanzes der Stadt Gottes, bei den späteren Juden, sind ursprünglich doch nur orientalische Hyperbel für jenen Gedanken. Besonders war sie dann ganz natürlich, wenn das messi. Reich als das neue Jerusalem beschrieben wurde **); in einem Ausdrucke, welcher (wo er nicht die Würde dessen bezeichnen sollte, was irdisch schon, angeblich nach himmlischen Urbildern, bestanden hatte) nur die gewöhnliche Vorstellung von der Welterneuung durch den Messias veranschaulichen und den Wünschen und Neigungen des jüdischen Volks näher bringen sollte. Das N. T. gebraucht ihn ganz gleich mit dem *βασιλεία θεοῦ*, vom irdischen (Gal. 4, 26) und vom himmlischen (Hebr. 12, 22) Gottesreiche. (Vgl. Apok. 3, 12. 21, 2. 10).

Das Reich der Himmel (מלכות השמים) war anerkanntermaßen ganz dasselbe im jüd. Sprachgebrauche mit dem Reiche Gottes. Man darf wohl nicht ***) den Namen

*) *Βασιλεία* — beherrschen oder beherrscht werden — und hier Anstalt und Zustand. (Bauer a. O. 108, und Andere vermischten bei der Aufzählung der Bedeutungen von der Formel, Gottesreich, offenbar Bedeutung und entfernteren Sinn; übrigens ist auch in diesen wohl Manches gelegt worden.)

**) *Schoettgen.* de Hierosolyma coelesti. Hor. I. 1205 ss. Eisenmenger hat allenthalben, ohne Urtheil, Allerlei dieser Art zusammengetragen.

***) Indessen ist der jüdische Sprachgebrauch keines Zeitalters zu sehr zu umgrenzen. Nur scheint es gewiß, daß er hier niemals Himmelreich und Gottesreich unterschieden habe. *Schoettgen.* de regno coelorum. Hor. ebr. I. 1147 ss.

Himmel für Gott nehmen. (Diesen Sprachgebrauch fand wohl nur Statt, wo die Juden den Gottesnamen absichtlich umgehen wollten: oder so, daß vom himmlischen Beschlusse eigentlich die Rede war; nicht im Allgemeinen:) sondern es sollte jene Formel ausdrücken, daß das Himmlische in der messianischen Zeit auf die Erde herabgebracht werden solle, das Irdische dem Himmlischen entsprechen. Wahrscheinlich wurde dieses in ganz materiellem Sinne von den palästinensischen Juden angenommen (Jonath. Mich. 4, 7), dasselbe eben auch schon in Beziehung auf den Mosaismus (nach 2 Mos. 25, 40. 26, 30) *). Von den Alexandrinern nur dieses, daß schon in der Mosaischen Gesetzgebung das Himmlische herabgekommen sei. Es stellt es der Brief an die Hebräer vom Christenthume auch so dar **): in rein moralischem Sinne aber sagen die Schilderungen vom Gottesreiche Matth. 6, 10. Luk. 11, 2, daß das Himmlische auf Erden herrschen werde. (Denn die drei Sätze, ἁγ. τὸ ὄν. σου — ἐλθ. ἡ βασ. — γενηθήτω τὸ — ἐπὶ γῆς — führen denselben Gedanken aus.)

Es giebt daher der Paulinische Gedanke von einer all-

---

*) Wirklich beziehen sich auch die rabbinischen Stellen bei Schöttgen und Wetstein (N. T. 1, 256.) insgesammt auf Gesetzgebung und Judenthum, als das Himmelreich. (Die Formel so, Himmelr. aufnehmen — קבל).

**) Wette, über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. Hebr. Theol. Zeitschr. III. 1. — Eigenthümlich, aber von verschiedener Bedeutung, und nicht hierher gehörig, sind die ἐπουράνια im Br. an die Epheser. (Böhme, Zobel's Magz. 1. 301 ff.) — Test. 12 patr., Levi 5: ὡς γέγραπται ἐν ταῖς πλαξὶ τῶν οὐρανῶν — ist zweifelhaft, ob es sich auf das Schicksalsbuch beziehen solle, oder auf die Meinung, welche bei den philosophirenden Juden häufig gefunden wird, daß der Himmel wie ein Buch, in den Gestirnen nämlich Alles vorgezeichnet sei (Plotin, 3, 1, 6. 2, 7: ὥσπερ γράμματα, ἐν οὐρανῷ γραφόμενα, ἀεὶ ἢ γεγραμμένα): oder, ob auch hier der Glaube ausgedrückt werde, daß in der glückseligen Zeit alles Himmlische irdisch werden solle.

gemeinen Theilnahme der Geisterwelt am christlichen Gottesreiche (Eph. 1, 10) *) eine moralische Entwickelung des Namens, Himmelreich. Wiewohl wir nicht bestimmen können, ob er gerade nur aus diesem Namen entstanden sei (oder aus dem Begriffe vom Reiche der Heiligen im Daniel); und nicht vielmehr aus der Idee des göttlichen Reiches, wie sie Paulus aufgefaßt hatte. Der Gewinn, welchen also, nach der Paulinischen Ansicht, die höhere Geisterwelt von der Erlösung haben sollte, lag nur darin, daß sie sich mit der Menschheit nun mehr für die Sache des Guten vereinigen konnte: und so erscheint denn die πᾶσα πατριά Eph. 3, 15 **).

3. Die Meinungsverschiedenheit unter den Juden im christlichen Zeitalter über das Reich Gottes, war dieselbe wie über das messianische Reich. Indem Jesus und die Apostel dieselben an die Spitze ihrer Verkündigung stellten, war es keine bloße Accommodation ***), auch waren es nicht blos Begriffe, welche im messianischen innelagen, den Jesus sich einmal angeeignet gehabt habe; sondern es war die allein angemessene Bezeichnung seiner Sache und Anstalt, überhaupt, und in Beziehung zu der Mosaischen, welche

---

*) *Noesselt.* de una Dei in coelis terraque familia. Exercc. ad S. int. VI. Dieses ist das Einzige in dieser Lehre, was die Briefe an die Eph. und Kol. besonders genau darstellen. (Nach Theremin — mehr philosophirender Schrift: Lehre vom göttl. Reiche. 823, soll dieses für die gesammte Lehre in diesen Briefen Statt haben.)

**) Nicht das, Vaterseyn (Vulg. paternitas) wie es neuerlichst wieder erklärt. — Anders bei den Rabbinen, göttl. Familie. (Buxtorf. Lex. rabb. v. פמליא.)

***) So Semler; z. B. u. hist. u. kr. w. Rel. 17 (deutet die Formel auch ganz falsch). Daher es auch nicht nöthig ist, eine rationalistische Erweiterung des Begriffes vorzunehmen. Ballenstedt: das Mess. Reich, als Dichtung, und als Grundlage des ew. Reiches der Wahrheit. 812. (Vgl. m. Lehrb. d. Sittenl. 197 ff.) Aber ebensowenig ist auch die Formel erst aus dem Christenthum an die Juden gekommen. (*Wette* de morte I. C. exp. 48.)

sie fortsetzen und vollenden sollte. Die eigenste Lehrart Jesu, die Parabeln, handeln nur hiervon. Die Johanneischen Schriften erwähnen das Gottesreich freilich nicht gewöhnlich; aber gerade da, wo vom Wesen des Evangelium die Rede ist, 3, 5. *) Denn 18, 35 f. mag man mehr als Deutung des Namens, Christus, und als gelegentliche Aeußerung, nehmen. Der Begriff von Kindern Gottes trat bei der Anwendung dieser Formeln, wieder als ein verwandter, entsprechender, mit ein. — Die Formel, Himmelreich (τῶν οὐρανῶν) nur beim Matthäus: gewöhnlich, θεοῦ, κυρίου, seltener τοῦ Χριστοῦ. Denn, in der Paulinischen Ansicht wenigstens, bedeutet die Herrschaft und das Reich Christi, immer mehr die vorübergehenden Anstalten dafür, daß das göttliche Reich herrschend werde. (So auch wohl Eph. 5, 5. Kol. 1, 13 **)). Es ist daher das Aufhören vom Reiche Christi, 1 Kor. 15, 28. ohne besondere Bedeutung, und nur in dem Sinne gemeint, daß jene Würksamkeit, jene Anstalten, dereinst ihren Erfolg haben würden in der Vollendung des Reiches Gottes: (denn es ist Umschreibung von diesem: θεὸν εἶναι τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Die Formel ist die allgemeine von vollkommener, unbedingter Herrschaft.) ***) Es heißt das Reich endlich βασιλεία auch schlechthin in der Sprache des Evangelium:

---

*) Knapp. in coll. C. c. Nic. de natura atque usu disciplinae suae. Scrr. v. a. VI. p. 192. Aber nicht die ἐπουράνια 12, sondern die ἐπίγεια, bedeuten hier das göttliche Reich.

**) 2 Tim. 4, 1 ist βασιλεία, das Ergreifen der Herrschaft. Wie Apok. 11, 15. (1, 9 ist βασ. I. X., Herrschen Christi überhaupt. Dieses Herrschen Christi, von welchem unten, und Mitherrschen mit ihm, wird überhaupt oft mit den Aeußerungen vom Reichs Gottes und Christi vermischt.) 2 Tim. 4, 18. 2 Petr. 1, 11. heißt das künftige Leben, Reich Christi, mit Hinsicht darauf, daß man es mit ihm theilen solle.

***) Das Aufhören des messian. Reiches bei den Chiliasten, ist wieder etwas Anderes, bei Bertholdt und Wette, bibl. Dogm. 180. gleichgestellt mit dem Vorigen.

Matth. 4, 23. 8, 12. 9, 35. 13, 19. 24, 14. Luk. 12, 32. 22, 29.

Der Name, ἐκκλησία, ist dem, hier entwickelten, im N. T. bald gleichbedeutend, bald so von ihm unterschieden, wie das Aeußerliche und Vorübergehende zum Inneren und zum Zwecke. Das Wort hat immer mehr den Begriff vom Aeußeren, von Menschenvereinen (dessen Haupt, Christus sei): daher auch der Plural bei den Aposteln, an welchem die spätere Kirche, nach ihren — nicht urchristlichen — Begriffen von der Einheit der Kirche, zu deuten und zu bessern versuchte. Der Name, ἐκκλησία, ist übrigens wohl *) nicht aus dem ältesten Gebrauche, nach der Alexandr. Uebersetzung, zu deuten (AG. 7, 38); sondern er kam in das Urchristenthum aus dem gewöhnlichen, jüdischen Gebrauche. Diejenigen hießen in diesem die Ekklesia (קָהָל), welche entweder das Recht hatten, an der Synagoge (כנסת) Theil zu nehmen, oder würklich Theil nahmen. Daher συναγωγή auch gleich mit ἐκκλησία, Jak. 2, 2; und so durchaus diese Bezeichnungen parallel (vgl. Apok. 2, 9. 3, 9 συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ, als Gegensatz der Kirche) **). Dabei war die Bedeutung von Auserlesenen, ἐκλεκτοῖς (Hebr. 12, 23 vorherrschend) nicht ausgeschlossen.

4. Wie über den jüdischen Begriff von der künftigen Welt (vgl. bei 20., und unten bei der Rückkehr Christi); so wurde es auch über den des N. T. von dem göttlichen Reiche streitig, ob es für dieses, oder für das kommende Leben dargestellt und verheißen werde. (Koppe 1. Exc. z. Thess. ***)) Wir werden es weiter unten zu entwickeln ha-

*) Am wenigsten (mit Valckenär u. A.) aus dem altgriechischen, besonders Athieniensischen, Sprachgebrauche. Ebensowenig, als es (wie es von denselben auch geschehen) mit den Namen, ἀπόστολος und ἐπίσκοπος geschehen darf.

**) Τῇ ἐκκλησίᾳ Matth. 18, 17 und das Folgende, Umschreibung der jüd. Excommunication von der Synagoge.

***) Dagegen Storr, de notione regni coelestis. 782. Opusc.

ben, daß überhaupt die Vorstellungen vom Gegenwärtigen und Künftigen, Zeitlichen und Ewigen, noch nicht so geschieden waren in der apostolischen Denkart; aber der Name des göttl. Reiches, wurde von den Aposteln sowohl auf die, im irdischen Leben auszuführende, höhere Menschenvereinigung bezogen *), als auf das künftige Dasein und die Verbindung der höheren Wesen in diesem **).

Nach Koppe, Keil (histor. dogmatis de regno Messiae, 1781. Opuscc. 22 ss.) und Anderen, soll das Reich Gottes oder Christi, im N. T., vornehmlich in den Reden Jesu, immer nur den Zustand der Dinge nach der sichtbaren Rückkehr Jesu bedeuten ***). Hierdurch wird der Hauptbegriff eigentlich nicht verändert; allein weder findet sich die Erwähnung des Gottesreiches überall mit der der Rückkehr Christi beisammen, noch blos auf das Zukünftige bezogen, sondern auch auf die unmittelbare, wirklich schon eingetretene Gegenwart. Für diese Bedeutung, welche der bei den Aposteln vorherrschenden entspricht: Matth. 5, 10. 19 f. 11, 12. 12, 28. 16, 19. Mark. 12, 34. Luc. 16, 16. 17, 20. †). Die Mei-

---

f. 253. Noesselt. ad locum, Ro. 14. 17., Opuscc. II. 112 ss. Flatt. de not. vocis βασ. τ. ουρ. 794. Comm. th. II. 421 ss.

*) Röm. 14, 17. 1 K. 4, 20. Kol. 1, 13. (Hebr. 12, 28. ἀσάλευτος βασ.)

**) 1 K. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21. 1 Thess. 2, 12. 2, 1, 5. 2 T. 4, 18. Johannes hat für diesen Begriff (14, 2 ff.) das Bild des Vaterhauses wiedergebraucht. Auch in dieser Bedeutung, Jak. 2, 5. 2 Petr. 1, 11.

***) Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 23, 42. ἐν τῇ βασιλείᾳ σου — ist allerdings nur der Sinn: wenn er zurückkehre. Ἐν βασ., mit demselben, es begründend. Vgl. Matth. 18, 20. 21. Luk. 19, 11. Aber moralisch angewendet Luk. 22, 29 f. und so auch wohl Matth. 13, 40 ff. (Keil's Hauptstelle.) Doch von diesen Allegorie'n ist unten zu handeln.

†) Auch Matth. 26, 29. (Mark. 14. Luk. 22.) Ein neues geistiges Paschamahl, wenn die Sache gegründet sein wird. (Anders Schulz, Lehre vom Abendmahl. 255 f.) — Keil selbst nahm früher et-

nung der Schule von J. D. Michaelis (vgl. Anmerkk. z. Ueb. Dan.: wiedergegeben im Baum, über das Nationalreich Christi. 783.), daß sich jene Namen vornehmlich auf eine große irdische Menschenverbindung (Christokratie genannt), nach der Judenbekehrung (Matth. 23, 39. Röm. 11, 25 ff. *)) bezögen, kommt (wiewohl aus sehr verschiedenen Principien) mit der vorigen auf dasselbe hinaus: sie ist aber sehr beschränkt, indem sie den Begriff eben auch nur auf das Zukünftige bezieht, und Alles in ihm nur äußerlich nimmt. Es ist dieselbe, welche die kirchlichen Fanatiker, nur überspannt und entstellt, von dem irdischen Reiche Gottes auszusprechen pflegten.

5. Es ist schon oft bemerkt worden, daß der Begriff vom Reiche Gottes sich so nirgends weiter in der alten Welt gefunden habe **). Dieses ist daraus leicht zu erklären, daß er mit dem Glauben der Israeliten an ihre Verbindung mit Gott, und ihrer Hoffnung für die zukünftige Erlösung, zusammenhing. Allein es ist auch nicht zu verkennen, daß die alte Welt, in ihren Religionen und ihrer Denkart, theils das Würkliche und Weltliche zu fest hielt, theils der Idee der Vervollkommnung der Menschheit, vornehmlich der durch Religion, ermangelte. War dann (im Orient besonders) die Erwartung von einer großen Weltveredelung irgendwo vorhanden; so wurde diese nur in dem Untergange des

---

was Aehnliches in einem weiteren Begriffe des HR. an, welchen er neben jenem zugab. Anders aber im Nachtrage, Opuscc. 82 ss.

*) Beide Stellen haben nur allgemeinen Sinn, die erstere: die Zeit der Mahnung gehe nun an ihnen vorüber, und es sei an ihnen, sich Gott und dem Heile zu nähern. Die zweite hat ihre Bedeutung nur darin, daß erst durch die Heiden die Juden nunmehr bekehrt werden würden. Die Stellen geben überhaupt keine Dogmen; wiewohl der allgemeine Gedanke, auch die Juden würden zuletzt alle zur Anerkenntniß gelangen; ganz im System der Apostel lag.

**) Einl. in das Stud. d. Dogm. 105.

Zeitlichen gedacht. Dieses war dann die Alleinherrschaft Gottes *).

Die Stellen des classischen Alterthums, welche hier gewöhnlich verglichen worden sind, beziehen sich entweder auf die platonische Idee von dem Urbilde des Menschenlebens in Gott (πόλις ἡ ἐν λόγοις κειμένη), oder auf die stoische von einer allgemeinen Verbindung der Vernunftwesen (auch der Gottheit) durch das Gesetz (Cic. legg. 1, 7. universus mundus, una civitas, communis hominum Deorumque — συνδεσις ἱερά Anton. 7, 9. and.) **). Und so traf sich auch Augustinus bei seinem Gottesstaate, mit den Meinungen dieser philosophischen Parteien.

6. Den Namen von Kindern Gottes, welcher, dem Vorigen zufolge, ein Correlatum von dem Begriffe des göttl. Reiches ist ***), gebraucht das N. T. bald so, daß er das allgemeine, natürliche Verhältniß der Menschen zu Gott bezeichnet (Matth. 5, 45. Hebr. 12, 5 ff.) †), bald in der Beziehung auf einen besonderen Erfolg der christlichen Anstalt ††): wo nämlich die Bedeutung des Namens im Begriffe der Kindschaft, nicht in dem des Vaters, liegt. Und in dieser Beziehung herrscht dann, wie es der Zusammenhang an die Hand giebt, bald die sittliche Eigenschaft, bald der Zustand, das Befinden, des Menschen, in dem

*) Dieses kehrte nur in jüdisch-christlicher Theosophie wieder. Natürlich gehört nicht Apok. 10, 6. χρόνος οὐκ ἔστιν ἔτι, hierher („keine Zeit mehr") Kant, das Ende aller Dinge, verm. Schrr. III. 249 ff. — Sondern es bedeutet nur: nunmehr solle es keinen Aufschub mehr geben. (Dan. 12, 7.)

**) Oder das stoische Mitherrschen mit den Göttern; welches nicht einmal den Begriff vom Gottesreiche angeht; wie wir sahen.

***) So ganz allgemein, als messian. Formel, Matth. 5, 19. Apok. 21, 7.

†) Das Evangelium erweitert seinen Gesichtskreis schon in diesen Namen. Heiden, Gotteskinder, Luk. 15, 11 ff. Eph. 2, 3.

††) Daher τέκνα ἀγαπητά Eph. 5, 1. Dieses sollen die Christen geworden sein.

Namen vor *). Ist es der Zustand; so bedeutet die υἱοθεσία sowohl die Verbesserung der ganzen Verfassung, als die Erhebung und Aufklärung der Gefühle, besonders des Gefühles im Verhältnisse zu Gott. (Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.) „Wir gehören ihm überhaupt an, wir sollen ihm wieder angehören; wir werden immer die seinen sein.“ Und dieses ist gerade auch der Begriff vom Reiche Gottes.

Ueber einzelne Beziehungen und Anwendungen dieses Begriffes ist bei dem Erlösungswerke selbst zu sprechen, welches eben in diesem Begriffe, nach der apostolischen Ansicht, sein Ziel und seine Vollendung hat.

Also ist es die Bestimmung des Menschen und der einzige Endzweck des Evangelium, daß sich Alle, als Angehörige Gottes, zu ihm wenden, und, daß sie in Verbindung mit ihm dann jeglicher Glückseligkeit, wie unmittelbar durch ihn geschenkt, genießen. Dadurch schließt sich jene Eine, große Familie im Himmel und auf Erden. — Die Apokalypse stellt, nach den Strafgerichten, welche das Bestehende zerstören sollten, die Begründung dieses Reiches dar, als Gottesreiches, als Himmelreiches, und als der neuen Gottesstadt.

7. Das Judenthum nach der christlichen Epoche kennt, wo es den Namen des Gottesreiches auf die Zukunft bezieht, auch keinen Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und dem messianischen. Die Rabbinische Vorschrift, daß man nicht beten solle, ohne zu schließen mit dem Reiche, d. i. der Erwartung des göttlichen Reiches (gleichbedeutend mit אמן) **), hat denselben Sinn, daß alle Frömmigkeit zur messianischen Hoffnung werden solle ***). — In der kabbalistischen Lehre

*) *Noesselt.* de vera vi nominis filiorum Dei. Opuscc. II. 333 ss.

**) Othon. Lex. rabb. p. 31. And.

***) Auch dieses giebt schon einen Beweis für die Aechtheit der Doxologie im Vater Unser: es kommt hinzu, daß sie in der christlichen Kirche zu den Mysterien gehörte.

stellte auch das Reich Gottes (מלכות), wie oben schon (21.) erwähnt, die geistige Wiederherstellung, Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott, dar *). Denn hier gab es keine messianische Erwartung im gewöhnlichen Sinne.

Mit Hinsicht auf diese leitende Idee, ist nun die Schriftlehre A. und N. T. über Gottheit und Menschennatur und Bestimmung rein geschichtlich darzulegen. Nimmt man jene Idee voraus, und verliert man nicht den biblischen Gedankengang, vornehmlich durch die Rücksicht auf die kirchlichen Begriffe: so kann die altkirchliche Eintheilung der Religionslehre in die Theologie, Anthropologie und Christo- (Soterio-?) logie im Allgemeinen auch hier zum Grunde gelegt werden.

Erster Abschnitt.

Die biblische Lehre von Gott.

24.

Die biblische Sprache A. und N. T., hat sich theils der allgemeinen Bezeichnungen für übermenschliche, waltende und verehrte, Wesen, für Gottheit also, bedient, theils, neben oder in denselben auch solcher, welche dasjenige Wesen bezeichnen sollten, dem man allein die göttliche Natur im eigentlichen und vollen Sinne beilegte.

---

*) Vergl. die Prädicate der Malchuth, Cabb. den. T. 1. P. 1: Loci comm. cabbalistici.

Eine Begriffsbestimmung über das, was Gottheit sei, darf in den biblischen Schriften schon darum nicht gesucht werden, weil dieselben von einer bestimmten, lebendigen, Gottesidee ausgehen: ja die israelitische Denkart eigentlich selbst Menschen und Welt nur in Beziehung und im Verhältnisse zur Gottheit, auffaßte *). Aber dasjenige Wesen hieß ihnen eigentlich so, welches Allen in und um ihnen zum Grunde lag, und das sie, in Gedanken und Gefühl, vor Allem aufzufassen und festzuhalten gewohnt waren: τὸ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι **).

1. Die Untersuchung über die göttlichen Namen in der Sprache der Schrift, hatte unter den Juden und bei den Alexandrinern und Theosophen unter den Christen, einen mystisch-theologischen Charakter. Sie forschte, wo nicht nach der höheren Kraft bei dem Gebrauche (theurgisch) doch nach tieferen Bedeutungen derselben. (Gnostiker — Kabbala, Ars cabb. 741 ss., Dionysius Areopagita.) In historischer Beziehung (Plato, Kratylus) können nur die Namen Gottes im A. T. in Betracht kommen, und zwar theils um das eigenthümlich Israelitische, theils, um die verschiedenen Perioden und Glaubenslehren im Volke selbst, aus ihnen zu erkennen ***).

Die, oben gegebene, Abtheilung ist ganz natürlich: die

*) Hiob 12, 6. Hab. 1, 11. findet sich eine Andeutung zum Gottesbegriffe, hier, wenn man mit Grotius nach 16. übersetzt: seine Kraft ist sein Gott. Vgl. 2 Kor. 4, 4. Phil. 3, 19.

**) Der Name des Einen (im Orient, wie im alten Norden, so gebräuchlich von der Gottheit: Selden. de D. Syr. c. 3. vgl. Erhardt, über die Abstammung des Wortes, Gott: Eleutheria II. 2), scheint auch diese Bedeutung, unum summum, ἓν ἐν πᾶσι, gehabt zu haben.

***) Hieron. ep. ad Marcellam. *I. H. Hottinger.* de nominibus D. orientalibus. Fasc. Diss. th. phl. 1660. *Io. Buxtorf.* de nominibus Dei ebr. in Dissertt. philol. th. 1662. *Deyling.* Obss. I. II. (Ueber El Schaddai und Elohim.) *Michaelis* Suppll. ad Lex. hebr. u. s. w.

Gottheit im vollen und eigentlichen Sinne, war im A. T. die der Israeliten, der Väter, ihre Gottheit, und im N. T. Gott der Vater der Menschen.— Auch die jüdischen Meister und Ausleger deuten auf jene Abtheilung hin: der Name המפורש für Jehova, obwohl vieldeutig, bedeutet auch den besonderen, eigenthümlichen, im Gegensatze zu den allgemeinen Gottesnamen *). Dasselbe liegt in der Abtheilung von nomina propria und appellativa der Neueren.

Die allgemeinen drücken bei den Hebräern durchaus Macht, Herrschaft aus **) אל (Jes. 44, 10) wahrscheinlich auch אֱלוֹהַּ (die Bedeutung, ehren, vielleicht erst vom Substantiv abgeleitet); אָדוֹן (2 Mos. 23, 17. Mal. 1, 6) und so werden die Heidengötter dem Israelitischen, scheinbar als gleichartige, aber schwächere, Wesen, entgegengestellt.

Mehr Prädicate, als Namen, sind: קָדוֹשׁ (Jes. 43, 14 f. weiterhin) פַּחַד Gen. 31, 42. 53. אָבִיר Gen. 49, 24. Ps. 132, 2. 5. Jes. 1, 24. and. צוּר 5 Mos. 32, 4. 18. 31. 1 S. 2, 2. 2, 22, 32. Jes. 26, 4. u. a.***). Aber Name Gottes, und, Herrlichkeit, sind im A. T. nicht eigentliche Bezeichnungen, sondern Umschreibungen, Gottes.

---

*) Er wird nämlich, bald von dem Jehova-Namen überhaupt (so ausdrücklich Maimon. More 1, 6), bald von einem gewissen Gebrauche desselben, verstanden. In dieser Bedeutung kommt er in den jüdischen Wundersagen vor; nämlich als die eigentliche Aussprache jenes Namens. Unter unzähligen Anderen vgl. Burtorf, de nom. 249. uud Lex. u. Schem. Die Christen, besonders ihre Kabbalisten (Reuchlin de verbo mirifico) wendeten es um, den Namen auf ישו deutend.

**) Michaelis kr. Coll. 299. and.

***) Nur in der Stelle, 2 Sam. 22, 32. LXX κτίστης, und so der spätere jüdische Sprachgebrauch. Es paßte der Schöpfername nicht zum bloßen Prädicat Gottes, und nicht zur Formel, 2 Sam. 23, 3. Jes. 30, 29 und 5 Mos. 32, 31. 37.

Im N. T. findet sich, ohne alle weitere Beziehung und Bedeutung, das θεός, und das, in dem Alexandrinischen Sprachgebrauche von Gott gangbare, κύριος *), angewendet: (δεσπότης, mit der Bedeutung uneingeschränkter Herrschaft nur in dichterischen Stellen.) Außerdem τὸ θεῖον AG. 17, 29. θειότης Röm. 1, 20. (Weish. 18, 9) und θεότης Kol. 2, 9. (Diese **), ganz in dem Doppelsinne des Namens, Gottheit: dort, das Wesen Gottes; hier, göttliches Walten und Würken. Bei den späteren Juden אֱלָהוּת, im Buche Cosri abwechselnd mit "דָּבָר א und עִנְיָן***); aber in der jüdischen, mildernden Art gebraucht.)

2. Zur Bezeichnung der wahren Gottheit, finden sich nun in der Israelitischen Sprache, theils die allgemeinen Nâmen, auf zwiefache Weise angewendet: mit der Pluralform, mit Umschreibungen und Prädicaten; theils gewisse, besondere Namen gebraucht.

Die Pluralform in den Namen, אלהים, שדים oder שדי, נ־ארנים — führt (wie es im Folgenden weiter auszuführen sein wird) auf kein Geheimniß im göttlichen Wesen hin. Aber wohl ebensowenig auf polytheistische Vorstellungen unter den Israeliten. Dieses, von J. Clericus zuerst vorgetragen †), war neuerlich eine Zeitlang herrschende Meinung. Es könnte nur insofern in jenem Pluralgebrauche Spur von altem Polytheismus liegen, als er zeigte, daß man überhaupt unter den Hebräern eine Mehrzahl in der Gottheit habe denken können: nicht in dieser Anwendung jenes Plurals. Allein es hat nicht einmal dieses

*) Vgl. Bayle Art. Aesop. Not. k. (κύριε ἐλέησον b. Arrian, christlich.)

**) Wie divinitas; Columb. ad Lact. de mort. pers. 319.

***) Von Buxtorf nach der Wortbedeutung (eigentlich Dürftiges, dann Stoff) durch res divina übersetzt, dieses mit alt Römischem (und Jacobi'schem) Gebrauche übereinkommend.

†) In Gen. 1, 1. De lingua ebr. 5. (Lingua idololatrica). Gegen ihn unter Anderen Deyling a. a. O.

Statt: denn die Namen bedeuten nicht ursprünglich gerade nur Gottheit; übrigens findet sich allerwärts im Alterthume, auch bei herrschendem Monotheismus, der Name von Göttern, und er theilte sich also leicht allen Sprachen mit.

Will man also nicht den einfachen Plural der Erhabenheit annehmen (maiestaticus, eminentiae) *); so bedeutet jener Gebrauch, daß dieser Eine große Gott, allem Anderen gleich zu setzen wäre, was den Gottesnamen führte, εἷς ἀντὶ πολλῶν. Es würde dann der Pluralgebrauch im Sinne völlig gleichbedeutend mit dem Namen: Herr, Gott der Götter, der Herren sein. (5 Mos. 10, 17. Jos. 22, 22. Ps. 50, 1. 136, 3. **)

Unter diesen Namen ist Elohim der einzige, welcher auch, nicht blos als Bezeichnung einer Mehrzahl ***), sondern selbst in singularer Bedeutung, von nicht göttlichen Wesen gebraucht zu werden scheint. Dieses geschahe aber wohl nur durch einen Misbrauch im gemeinen Leben: überdieß sind die Stellen nicht sicher. 2 Mos. 4, 16. 7, 1. (Gott: an Gottes Statt. In der ersten Stelle Alex. mildernd: τὰ πρὸς τὸν Θεόν. Die Formel anders gebraucht,

---

*) Er hat in der gemeinen Sprache seinen guten Grund. Die Größe stellt sich ganz natürlich als innere Vielheit dar, oder die Erhabenheit und Macht, als gleich der verbundenen Eigenschaft Mehrer. (Gesenius, Lehrgeb. 663 f. Gesch. d. h. Spr. u. Schr. 18. Vgl. Winer, Gramm. N. T. 73. Nur nicht beim Euripides in dieser Art δεσπόται f. δεσπότης, wie es Milton annimmt, Th. chr. 81.) Gegen diese Deutung des Plurals (schon bei den damaligen Juden gewöhnlich) unpassend Theodoret, Qu. in Gen. 20.

**) Θεὸς Θεῶν Cant. puer. 67.

***) 2 Mos. 22, 27. (Ueber 21, 6. 22, 7 f. dagegen f. Gesen. u. Vater.) Ps. 82, 6. 86, 8. von menschlichen Gewalten. (Ueber die Engelbedeutung und 1 Sam. 28, 13., unten) Nach dieser weiteren Bedeutung des hebr. Wortes, nicht nach dem Alex. Θεός, werden Θεοί erwähnt, Joh. 10, 35. 1 Kor. 8, 5.

als 2 M. 18, 19.) 1 Kg. 11, 33. (Götzen, für Gott gehalten. *))

Der Name, שַׁדַּי (auch nach Jes. 13, 6. gewiß mit שדד verwandt: nicht nach den jüdisch-christlichen Etymologie'n zu deuten **)) wird 2 Mos. 6, 3. ausdrücklich als patriarchalischer Gottesname bezeichnet: wie er Gen. 17, 1. auch erscheint. — Daß er dennoch nicht der einzige in jenen Urkunden ist; dieses bedurfte nur damals einer Erklärung, da man Pentateuch, und Genesis insbesondere, als zusammenhängende, Eine, alte Schrift behandelte. Bei dem Namen, Johova, nahm man entweder eine andere Bedeutung (Ewigkeit des Wesens, nicht Treue), oder eine Prolepsis im Gebrauche, an ***).

Umschreibungen und stehende Prädicate: Gott des Volkes (unser Gott †)), Gott der Väter — immer in der zwiefachen Beziehung, auf Verehrung und Schutz. Gott, der Weltschöpfer u. Aehnliches. Besonders aber sind die beiden zu bemerken: aus der alten Sprache, Gott der Heere; und aus der späteren (doch nach alten Formeln) Gott des Himmels.

Gott Zebaoth (im Jesaia und 1 Sam. Σαβαώϑ von LXX übersetzt ††), auch Röm. 9, 29. so gebraucht:

---

*) So auch wohl אל״ Richt. 8, 33. (Alex. Uebers.: *διαϑήκην τοῦ εἶναι αὐτὸν αὐτοῖς εἰς ϑεόν* — kann mit Baal Berith, als Götzennamen, vereinigt werden. Vgl. 9, 46.)

**) Alex. *παντοκράτωρ*. — Die jüdische Punctation unterscheidet ihn von den Schedim (von derselben Abstammung) 5 Mos. 32, 17. — Die Helkesaiten in der alten jüdisch-christlichen Kirche, nannten sich nach Vieler Meinung so vom El Schaddai.

***) Neuerlich dann auch die Unsicherheit der Angabe Exod. 6, 3. Wette Kritik d. isr. Gesch. 181 ff. (Hufnagel b. Th. 1, 199., nach älteren Auslegern: kannten mich nur, als mächtigen Gott.)

†) Anders natürlich, in Gebets- und Dankformeln, mein Gott. —

††) Vgl. *Bengel.* Gnom. ad Ro. l. c.

dieses dann in der Kirche für einen Eigennamen selbst gehalten *)) bedeutete zwar ohne Zweifel den Uebermächtigen: allein der historische Sinn ist immer zweifelhaft gewesen. Der Name mag in den Kriegeszeiten, den Streiten Gottes, entstanden sein (natürlich aber hat das θεὸς εἰρήνης im N. T. keine Beziehung darauf), daher er auch vielleicht in den Erzählungen des Pentateuchs noch nicht erscheint. Vier Beziehungen scheinen nebeneinander gebraucht worden zu sein: wenigstens möchten sich keine Epochen für diese Formeln genauer unterscheiden lassen. 1) Ueberhaupt, im Streite Mächtiger: so wie Könige der Heere. Ps. 68, 13. 2) Herr der himmlischen Heere, der Engel: und so der Name, Prädicat, bald der Herrlichkeit, bald der Macht Gottes. 1 Kg. 22, 19. Ps. 103, 21. 148, 2. Luc. 2, 13. u. s. w. 3) Herr der Gestirne, als der Himmelsheere. Gen. 2, 1. 5 Mos. 4, 19. Jer. 8, 2. Matth. 24, 29. Hier lag auch wohl in dem Namen das, daß Gott durch sie stritt: Richter 5, 20 **).

4) Herr der Israelitischen Heere, als der Heere Gottes; wie es als Eine Sache galt, die von Gott und den Israeliten. 2 Mos. 7, 4. 12, 41. 1 Sam. 17, 45. — Einen polemischen Sinn (gegen Gestirndienst) möchten wir also, schon dieser Vielsinnigkeit wegen, nicht in dem Namen annehmen. Dan. 11, 38. vielleicht mit Beziehung auf ihn der

---

*) Durch bloßen Irrthum; oder, nach den Stellen, welche Elohim daneben im status absolutus gebrauchten. Ps. 59, 6. 80, 5. 20. 84. (Daher auch Briemoet so, DD. class. I. 136.) Die christliche Poesie (Sibyllinen) und dann die Astrologie (von den Gnostikern her) scheinen diesen Gebrauch des Sabaoth am meisten verbreitet zu haben. So Lydus de mensibus S. 204. 299. nach Röther's Ausg. (Lydus leitet den Namen von der Siebenzahl ab.) Vgl. Buxtorf a. Abh. 279 f.

**) Aehnliche Bezeichnungen der Gestirne auch sonst, besonders im Orient. Aber dort theils nach astrologischen Begriffen (Weltbeherrschende), theils nur nach dem alten Bilde von Gott, wie dem Führer der Himmelserscheinungen (vgl. Jes. 40, 26).

Name אל״ מָעֻזִּים, vom Zeus Olympios, nach der gangbaren Annahme.

Gott des Himmels Esr. Neh. Dan. Tob. 10, 12. und and. — 2 Makk. 15, 22. δυνάστης οὐρανῶν — Apok. 11, 13. Der Himmel wurde in der heiligen Sprache der Israeliten immer im Zusammenhange mit Gott gedacht: theils nach dem Begriffe des Erhabenen *), theils nach dem Sprachgebrauche, welcher die Naturerscheinungen höherer und mächtiger Art dorthin versetzte (Eichhorn's Urgesch. III. 67.). Daher jenes Prädicat Gottes, bald den, dort thronenden, bald den, welcher Macht über den Himmel hätte, bedeutete **). In jener Bedeutung wird dann unter Juden und im Urchristenthum, die Formel, Gott im Himmel, gebräuchlich. Dafür ersann dann das Judenthum die vielfachen (sieben oder drei) Himmel, deren erhabenster, Gottessitz wäre. (Wetst. und Schöttgen zu 2 Kor. 12, 2.) ***) Durch die Beziehung auf Gott mehr, als durch die alte Bedeutung, erhaben, erhielt dann das ganze Wort, Himmel, eine höhere Bedeutung, die vom Geistig-erhabenen. Und diese herrscht offenbar in der urchristlichen Sprache vor, wenn auch der Name, οὐράνιος πατὴρ, schon im gemeinen, jüdischen Gebrauch dagewesen sein mag. Oft (Matth. 6, 14. 26. 32) scheint in dieser auch das Himmlische nur den irdischen Verhältnissen entgegen zu stehen: wie der himmli-

*) Abwechselnd daher mit, Höhe.

**) Anders ist das οὐρανοῦ κράτος in oft verglichenen Stellen der Griechen zu nehmen: wie in der des Aeschylus (Heeren, z. Stob. 1, 1, 123.) Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος. Es ist bekannt, daß οὐρανός bei jenen das Weltall bedeutet. (Herder, Erläutt. N. T. 136. auch in den bibl. Schriften, Himmel, Summe der Allwürkung.)

***) Himmel der Himmel, erhabenster, 5 Mos. 10, 14. Ps. 148, 4. 1 K. 8, 27.; ohne besondere, weder physikalische, noch mythische, Bedeutung.

sche Vater jeder irdischen Anverwandtschaft. (Andere Bedeutungen anderwärts unten.)

3. Die eigenthümlichen Namen nur für die Eine, wahre Gottheit, sind bekanntlich Eljon, Jehova und Jah: alle auch geschichtlich sehr bedeutend.

אֵל עֶלְיוֹן, ohne Zweifel nicht in dem Sinne der Schulen vom vollkommensten Wesen zu verstehen: aber auch wohl nicht blos, erhaben über die Welt oder über die Götter der Heiden. (Dieses liegt auch nicht in Ps. 97, 9.) Es bedeutet den im Himmel, nach dem gangbaren, Israelitischen Sprachgebrauche, τὸν ἐν ὑψίστοις. — Es war der Gottesname des Melchisedek (Gen. 14, 18 ff.) aber dann auch bei den Isr. oft wiederkehrend (5 M. 32, 8. Ps. 7, 18. 91, 9. and.) *).

Jehova. Dieser Name hat immer Juden und Christen vielfach beschäftigt; sowohl, nach seinem Ursprunge, als nach seiner Aussprache, und nach seiner Bedeutung **). Es mag Etwas für sich haben, daß derselbe von den Aegyptiern herübergenommen worden sei ***); vom Moses also

*) Ἐλιοῦν Sanchuniathon, Frgmm. 24. Orell., aus dem israel. Sprachgebrauche.

**) *Reland.* decas exercitatt. philol. de vera pronunc. no. Ieh. Trai. 707. *Capellus* de no. tetragrammato: an Crit. S. Vgl. Eichhorn. Bibl. V. 556 ff.

***) Indessen ist die Aegyptische Gottheit, Ἰαώ, historisch noch nicht vollkommen bestätigt. — Das Orakel beim Makrobius (Sat. 1. 18.) wird schon von Jablonski (Panth. Aeg. 1, 250 ss.) mit seiner Aechtheit in Anspruch genommen. Sonst finden wir aber überall nur *Ιαω*, als die Israelitische Gottheit, erwähnt. Am bedeutendsten möchte für jene Aegyptische Gottheit das sein, daß die Gnostiker den Namen, *Ιαω*, in ihren Mysterien hatten; in welche sie wohl nicht Israelitisch-Heiliges aufgenommen haben würden. Wiederum aber können wir nicht entscheiden, ob nicht in einzelne spätere Aeg. Mysterien, Manches aus den Jüdischen herüber gekommen sei? (Wie sie sich ja auch mit dem Magismus vermischt haben.) — Die Combinationen Gesner's, von Zachariä gebilligt (de laude Dei ap. Aeg. per VII vocales. Comm. Gott. I. 247.) sind unsicher. Die Erklärung des *Ιαω* (φῶς νοητόν in der Phönic. Sprache) b. Ly-

nur, durch hebräische Ableitung und durch Veränderung der Bedeutung, nationalisirt. Wiewohl dieses zur Sache wenig austrägt: denn wir haben es mit der Israelitischen Form und Bedeutung zu thun; und immer ist dieser Name, der, an welchen sich Sache und Geschichte der Israeliten anknüpfte. Die Erklärungen, welche 2 Mos. 3, 14. 6, 3. über den Namen gegeben werden, sagten dieses schon. (Vgl. Jes. 42, 8. Jer. 16, 21. Ps. 83, 19. u. a.)

Die Bedeutung desselben liegt in dem Begriffe des Seins, Seienden. Das Platonische ὄν, welches alexandrinische Juden und Christen herbeizogen, steht allerdings etwas entfernter: dieses steht vielmehr dem Unsichern und Wechselnden der weltlichen Dinge entgegen. So gehört denn also auch weder die Delphische Ueberschrift, das εἶ, noch die der Isis in Sais, für die Bedeutung des Namens, Jehova *). (Nebenbei begeht Philo (V. Mos. III. 670) den Fehler, das τετραγράμματον vom Jehova-Namen zu unterscheiden.) — Nach den Angaben der Mos. Bücher, war der Ursprung des Namens im הוה, und die eigentliche Form desselben wahrscheinlich, Jihveh oder Jehveh. (Dahin scheint auch das Jave der Samariter beim Theodoret zu gehen.) **) Dieses mit Bedeutung dann (nach Exod. 6): der sein wird, welcher, oder wie er, sein wird. (D. i. unabhängig von allem Weltlichen, immer sein wird***): nicht blos: jetzt sein wird, der er künftig sein wird.) Und dieses ohne Zweifel von der

---

das a. a. O., hat natürlich nur aus der falschen Chald. Theologie Etwas, ohne andere, besonders Sprach-Gründe, aufgegriffen.

*) Die Scholastiker fanden noch darin Bedeutung, daß Gott selbst, das Sein hieße: dieses also sein Wesen wäre.

**) Diese Ansicht, besonders bei J. Crell, de Deo et eius attrib. c. 11. (Vgl. Cotta zu Gerh. Loc. III. 5. — Anders Wahl, 1. Exc. z. Habakuk — Dagegen Stange, Beitrr. z. hebr. Gramm. (820) 102 ff. Ueber die Aussprache des Namens, יי.

***) Wie die ähnliche Formel: ich thue, was ich thue.

Ewigkeit, nicht nur des Wesens, sondern auch der Gesinnung, des Verhältnisses zu den Israeliten *).

Die Juden vergleichen mit Recht mit dem Namen, Jehova, nach dieser ursprünglichen und volksmäßigen Deutung, den Gebrauch des הוא bei den Propheten; Jes. 41, 4. 43, 10. 13. 25. 48, 12.: möge es nun bedeuten: der, welcher ich bin, oder, derselbe (Ps. 102, 28); nur darf es nicht blos, als Prädicat, genommen werden: ich bin es **). Auch stellt sich jener Name in manchen Umschreibungen Gottes dar, wie in der Apokalypse 1, 4. 8. (ἐρχόμενος, nicht עתיד, Künftige; dieses kann nur von Ereignissen gebraucht werden: sondern auf den Inhalt des Buchs bezogen: welcher die Ankunft Gottes in Jesu darstellen sollte.)

In den Büchern A. T. findet sich übrigens keine Spur eines Geheimnisses bei diesem Namen. 3 Mos. 24, 11. 16. נקב, nicht hierher. (Vgl. 4, 1, 17.) ***) Auch liegt im: ὀνομασίᾳ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς, Sir. 23, 9. nur noch der alte, natürliche, Gedanke, daß man das Heilige nicht leichtsinnigerweise, besonders aber schwörend, nennen solle. (Gar nicht auf den Jehova-Namen geht שם, 2 Mos. 23, 21. 3, 24, 11. †) Es bedeutet Gott, sofern er genannt werde. Andere Ausdrücke, z. B. Herrlichkeit, umschreiben den Begriff Gottes überhaupt, nicht den Namen, Jehova.) Den späteren, jüdischen Angewöhnungen ††), lag (bis auf die

---

*) Koppe interpr. formulae — Exod. 6. *Pott.* Syll. IV. 50 ss.

**) Von diesem אני הוא (als mystischer Parteiformel) vielleicht der berühmte Anchialus, Martial. II. 95.? (Anders, unter Vielen, Valcken. in Luc. 535. nach Elsner und Le Moyne: Paulus Comm. N. T. I. 695).

***) Berger, pr. Einl. A. T. I. 313., behauptet dieses noch unter Anderen. Vgl. auch Pastoret a. a. O. III. 37.

†) Etwa, als eine mystische Umschreibung, wie Aehnliches bei den späteren Juden.

††) Ios. A. 2, 12, 4.: — προσηγορία θεοῦ, περὶ ἧς οὔ μοι

weit späteren Fabeleien über jenen Namen) weniger eine Rücksicht auf ausländische Mysterien, als überhaupt die Scheu vor dem Aussprechen des Göttlichen, zum Grunde, welche man natürlicherweise ganz besonders auf jenen eigenthümlichst-israelitischen Namen anwendete.

Die verbundenen Namen, Jehova Elohim; mögen wohl *) nicht sowohl jenen Gott der Elohim bedeutet haben, als (nach den verschiedenen Namenbedeutungen) Jehova, welcher auch Elohim wäre — Gott des Volkes, der Welt **).

Der Name, יָהּ, erscheint als dichterische Abkürzung von Jehova, wie es noch andere gegeben hat. Daher Ps. 68, 5. mit derselben Bedeutung gebraucht, und in den alten Uebersetzungen jenem gleichgestellt. Jes. 12, 2. 26, 4. ist er verbunden mit יהוה, aber verdächtig, und vielleicht nach 38, 11. doppelt יָהּ zu lesen: wollte man nicht entweder in der Abkürzung eine Bedeutung suchen, oder in dem dabeistehenden Jehova, eine Hinweisung auf die Einführung dieses Namens.

4. Eigenthümlich **urchristliche** Gottesnamen finden sich nur in gewissen Umschreibungen Gottes; besonders in der, *θεὸς ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Diese Formel sprach die Hauptsache des Evangelium aus, wie wir im Folgenden sehen werden; wenn sie auch (*Pott:* formulae dicendi: *θ. ὁ π.* Ἰ. Χ. expositio. 810) zunächst, als Gegensatz von der: Vater von Abr., Js., Jakob — gebraucht worden wäre.

θέμις λέγειν — Mit diesem allein, sagt Jos., habe Gott dann bei den Israeliten angerufen werden dürfen.

*) **Gewöhnlich** wenigstens; denn es mag einen verschiedenen Gebrauch gegeben haben.

) Anwendung dieser Namenbedeutung auf die Urkunden der Genesis, von den Vertheidigern ihrer Einheit. **Rinck, ü. d. Einheit der Mos. Schöpfungsberichte. 821. *Sack*. comm. ad theol. histor. 821 Nr. 1.

25.

Die Darstellungen des A. und N. T., (sowohl in der Lehre, als in der Geschichte) von dem göttlichen Wesen, gehen (und zum Theile neben einander) bald auf die Erhabenheit — Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit — Gottes, bald auf Erscheinungen von ihm oder leiblich-sichtbare Eigenschaften desselben. Der ganze Sinn dieser Schriften, und einzelne Stellen selbst von beiden Arten, zeigen, daß diese sinnlichen Schilderungen und Erscheinungen, im israelitischen Volksglauben und in der Religion A. und N. T., nicht das Eigentliche gewesen sind.

Es ist bei diesen und ähnlichen Gegenständen leicht zu bemerken, wie im N. T. der Sinn auch da vorgeschritten sei, wo die Gedanken äußerlich dieselben sind, und wo keine, bestimmt ausgesprochene, Bedeutung in der Sache liegt. Oft bedarf dieses keiner ausdrücklichen Bemerkung.

1. Die Schilderungen der göttlichen Erhabenheit im A. T., liegen der gesammten Darstellung von der Gottheit, dort zum Grunde. In der Beziehung, daß alle Dinge und Kräfte der Welt ihr unterworfen seien; und, daß Nichts das göttliche Wesen umschließe und beschränke; kommt sie im Folgenden in weiteren Betracht. Hier im Gegensatze zur Sichtbarkeit und Erkennbarkeit: also als überweltliches und unbegreifliches Dasein: dieses in Beziehung auf Wesen und auf Rathschlüsse.

Außer dem Worte, קדוש nach der allgemeinen Bedeutung (z. B. Ps. 89, 36), wird jene Ueberweltlichkeit in allen Darstellungen der göttlichen Herrlichkeit in jenen Schriften ausgedrückt. Die Unsichtbarkeit und Unbe-

greiflichkeit wird mehr noch in besonderen Schilderungen dargestellt. Gen. 16, 13. 2 Mos. 33, 20 ff. 34, 5 f. Richter 6, 22. 13, 22. 2 Sam. 6, 7., und diese Schilderungen, wie die (hier allerdings vergleichbare) mythische Ansicht der alten Welt überhaupt, daß man sterben müsse, wenn man die Gottheit erblickte *) — haben immer den Glauben an das Uebergroße derselben zum Grunde, an Etwas, dem Sinn und Seele des Menschen nicht angemessen sei. Die entgegengesetzten Bilder von Glanz und von Dunkel werden für denselben Gedanken von Altersher gebraucht, im A. T. auch miteinander, 1 K. 8, 12. besonders aber Hiob 22, 14 **). Das Verbot, Bilder Gottes zu machen, 2 Mos. 20, 4 f. 5 Mos. 5, 8., hat, obwohl unmittelbar gegen den Götzendienst aufgestellt, doch auch den allgemeinem Sinn, daß die Gottheit über alle Geschöpfe erhaben sei. So wird es auch Jes. 40, 18 ff. ausgeführt. Die Unbegreiflichkeit von Wesen und Rathschlüssen zugleich, wird in freierem Sinne und selbst in der Art, wie göttliche Willkühr, im Buche Hiob ***); in Hinsicht auf die Götzendiener Jes. 40, 13 ff., beschrieben.

Sprüchw. 30, 4. ist nicht eigentlich von Gottes Unerkennbarkeit, sondern von dem Räthsel der Welt, dem Unbegreiflichen in der Weltentstehung, die Rede. Wie

---

*) Hom. Il. 20, 131. χαλεποὶ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. Die Stellen sind hiervon noch zu unterscheiden, in denen der Anblick Gottes dem Sünder versagt und gefährlich, beschrieben wird. Jes. 6, 5. Luk. 5, 8.

**) Anders 2 Sam. 22, (Ps. 18) 13. und ähnl. Stellen, wo Dunkel und Glanz, das Ungewitter, das sich sammelt und das ausbricht, bedeutet. — Und Psalm 104, 2.: er thue das Licht, als ein Gewand, um — blos auf die Mosaische Kosmogonie bezüglich, in welcher Licht, das Erstgeschaffene war. (*Carpzov.* Deus caliginis incola. An: apparatus antiqq. S. C. 748 ss.)

***) Unsichtbarkeit 9, 11. (vgl. 23, 3 ff.) in anderem Sinne: dem strafenden Gott könne nicht gewehrt werden.

kein anderes Wesen nachschaffen könne *), so vermöge auch keines das Erschaffene zu begreifen.

In dieser Art ist auch Sirach 43, 30 ff. mehr von den Werken (πολλὰ ἀπόκρυφα) als von dem Wesen Gottes. Hier wie dort, folgt auch die Hindeutung auf Offenbarung: εὐσεβέσιν ἔδωκε σοφίαν. — Jedoch liegt bei den Hebräern, immer in der Schilderung von der Unbegreiflichkeit der natürlichen Dinge, auch jene Vorstellung von der Erhabenheit Gottes mit inne.

2. Neben solchen und gleichartigen Reden, stehen nun, wie gesagt, die von sichtbaren Offenbarungen (von Erscheinungen), und von einem sinnlich-menschlichen Dasein Gottes. Von dem zweiten, den Anthropomorphismen A. T., ist im Folg. ausführlicher zu sprechen. Bei beiden sind die Extreme zu vermeiden, in denen sich das Juden- und das erste Christenthum gewöhnlich hielten **): das des Allegorisirens, und das der nur eigentlichen, rohen Auffassung. Man soll Beides in seiner Zeit und Art auffassen, und muß dabei theils die alterthümliche Sprache überhaupt, und die des Orients insbesondere; theils die besonderen Verhältnisse und Ansichten der Israeliten beachten. In diesen erschien sich jenes Volk, durchaus, und vornehmlich in seinen Stellvertretern und Führern, als in einem steten Zusammenhange, und einer unmittelbaren, steten Nähe, mit Gott. — Dieses ist denn auch der Grund, aus welchem die allgemeine mythische Ansicht aus dem Alterthume, für die A. T. Bücher nicht ausreicht. — Dann aber müssen diese Darstellungen im Sinne der ganzen Lehre und Anstalt beurtheilt werden.

Nach neueren Ansichten, soll sich auch im A. T., die speculative Idee eines verborgenen und offenbaren

---

*) Dieses bedeuten die einzelnen Formeln, alle sonst von der Weltschöpfung gebraucht (nicht: begreifen, ausmessen).

**) Gesunder, doch leicht zu misdeuten, war das θεοπρεπῶς der Griech. Väter. Suicer unter d. W. und ἀνθρωπόμορφος.

Gottes finden *). Es ist nicht ganz klar, in welchem Sinne dieses behauptet werde: allein sowohl als Theologumenon oder Philosophem für sich **), als in Beziehung auf die Weltschöpfung und Regierung (als Offenbarung, Erscheinung Gottes); findet sich jene Idee dort auf keine Weise. Jene Schilderungen und die von der göttlichen Erhabenheit, stehen im A. T. nur einfach neben einander. Sie müssen miteinander ausgeglichen werden; da sie sich oft bei denselben, und in demselben Zusammenhange finden, und da sie die Hauptsache der israelitischen Religionslehren angehen. Möge man aber immer den Männern und Schriftstellern jenes Volkes, eine dogmatisch bestimmte Vorstellung und Lehre absprechen: ein allgemeines Schwanken zwischen dem erhabensten und dem niedrigsten Begriffe von Gott, fand bei ihnen gewiß nicht Statt. Mit Einem Worte: wir rechnen diese sinnlichen Darstellungen insgesammt (und sowohl für das Ganze des A. T., als für die einzelnen Schriftsteller) zu der Form, der unwillkührlich gebrauchten, oder gangbaren, und halten gerade die ältesten Gottesbegriffe der Israeliten, für die erhabensten, d. i. für die, am meisten negativen; so daß sich erst allmälig das sinnlich Bestimmte, das Bildliche mehr und mehr eingeführt habe. So wie dieses dann bei den Thalmudisten völlig herrschend erscheint. — Obendrein deuten die Schriftsteller A. T. bisweilen selbst ausdrücklich darauf hin, daß die sinnlichen Schilderungen bei ihnen nicht das Eigentliche seien. Nämlich

a) findet sich die persönlich-sichtbare Beschreibung der Gottheit, entweder in offenbar bildlichen Stellen, oder in

*) Lücke Comm. z. Jo. I. 266 ff. Tholuck Comm. z. Jo. 35. Röm. 343.

**) Die Vorstellung vom verborgenen und offenbaren Gott, war auch sonst in der alten Welt eben so oft (wie bei den Alexandrinern) nur symbolisch und Personification, als sie (wie auch bei den Gnostikern) im Emanatismus lag. Ritzsch, theol. Studien. 816.

Verbindung mit Prädicaten und mit Handlungen ganz entgegengesetzter Art. Jenes in den prophetischen Visionen; und hierher gehört auch das berühmte, פֶּה אֶל־פֶּה 4 Mos. 12, 7., das denn eben auch durch den Zusammenhang seinen richtigen Sinn erhält, als der höchste Grad der Inspiration. Dieses besonders in den alterthümlichen Stellen der Genesis *). Denn, wie könnte hier der „Schöpfer Himmels und der Erden" in der menschlichen Persönlichkeit, in der er dargestellt wird, würklich gedacht worden sein? Wie könnte ferner der Untergang einer Menschenwelt auf eine menschlich-sichtbare Gottheit zurückgeführt werden, wie die Erzählung sie beschreibt! Wenn Henoch endlich (Gen. 5, 24) im Umgange mit der Gottheit gelebt haben soll; so wird doch sogleich daneben offenbar ein übersinnliches Dasein dem irdischen entgegengesetzt. Es würde also, wenn man diese Darstellungen eigentlicher nehmen wollte, wenigstens eine angenommene Gestalt (wie in den ἐπιδημίαις θεῶν des Alterthums, AG. 14, 12) gemeint worden sein.

Es sind hiervon noch leicht solche Stellen zu trennen, in welchen das Schauen Gottes, in allegorischem Sinne erwähnt wird. Es geht dann im A. T. theils auf Gottes Hülfe im einzelnen Leben (dahin beziehen sich auch die berühmten Stellen, Ps. 16, 11. 17, 15. Hiob 19, 27.: Vgl. unten) theils auf die allgemeine, große, in der Messianischen Zeit, Jes. 40, 3. 5. Das ältere Judenthum brachte, bei allen diesen Arten von Stellen seine, oben schon bezeichneten, Milderungen an.

b) wird in Erzählung und Sprache des A. T. auch oft ausdrücklich Etwas aufgeführt, was, anstatt der eigentlichen Gotteserscheinung, sichtbar gewesen sei. So Gen. 16, 13. 2 Mos. 33, 20 ff. **) 34, 5 ff. nicht das Antlitz,

*) Und (will man es kritisch so auffassen) nach allen Urkunden derselben.

**) 2 Mos. 24, 10 f. braucht nicht mit diesen benachbarten Stellen zu streiten: den Aeltesten wird hier eine Vision beigelegt.

sondern die Gestalt des **Hinweggehenden**. (Ein, ganz einfach zu nehmender, Ausdruck, welcher das Entferntere, Ungenaue, bedeuten soll. *)) — So wird von der erscheinenden **Herrlichkeit** Gottes, anstatt seiner, gesprochen, 2 Mos. 24, 16. 40, 34., und in der Geschichte und Meinung des Volks, wurde diese Herrlichkeit Gottes bis auf die jüngsten Zeiten herab, in einer Wolke angenommen, welche das innerste Heiligthum beschattete, so wie sie die Israeliten geleitet hätte. (2 Mos. 19, 9. 3, 16, 2. 1 Sam. 4, 21. Ezech. 11, 23. Wahrscheinlich bedeutet dieses auch חֶבְיוֹן Habak. 3, 4. **)) Die **Schechina**: dann auch natürlicherweise mit dem Messias und dem heiligen Geiste gleichgesetzt. — So wird späterhin die göttliche **Weisheit**, als Erscheinung Gottes, beschrieben ***). Um es vorerst zu übergehen, wo entweder Engel, oder andere, äußerliche Gegenstände, als Organe der Gottheit, dargestellt werden †).

3. Die N. T. Darstellungen der göttlichen Erhabenheit im Allgemeinen, kommen mit denen des A. T. überein: besonders auch der Gebrauch des *ἅγιον*. Unbegreiflichkeit der **Rathschlüsse** (doch, wie wir beim *μυστήριον* sehen werden, mehr in Beziehung auf das nicht im Voraus Einzusehende) Röm. 11, 33. (*Βάθος πλούτου καὶ σοφίας*

---

*) Jüdische und christliche Philosophen verbinden ihn, sonderbar genug! mit dem Aristotelischen *πρότερον*, *ὕστερον*, und dem, a posteriori cognoscere. Passender (auch als Maim. fund. leg. 11.: nur soviel Kenntniß, um Gott von Anderen zu unterscheiden) wird verglichen, Virgil. Aen. 1, 402.: avertens — refulsit.

**) Auch Targ. hier von der Schechina.

***) Diejenigen, welche das **Buch der Weisheit** für unvollendet hielten, bedachten nicht, daß es ächtisraelitisch war, die Weisheit als **würksam** nur bis zu der Zeit darzustellen, in welcher sie zur Schechina im Volke wurde, und in ihm ruhen blieb.

†) *Millies*, de variis generibus *θεοφανειῶν* et *ἐπιπνοιῶν θείων* in II. V. T. 792. **Hänlein**, über Theophanie'n und Christoph. N. th. J. II. 1—3. (**Stäudlin**: neue Beiträge z. Erläut. der biblischen Propheten. 790 u. A.)

καὶ γνώσεως Θεοῦ *)): Hier wird dann, 1 Kor. 2, 10., der göttliche Geist, als Offenbarer dieses Unbegreiflichen dargestellt **).

Unbegreiflichkeit des Wesens, 1 Tim. 6, 16. (Hier ist eine gangbare Formel des Alterthums, wie in anderen Stellen dieses Briefes, gebraucht worden. Vgl. Weish. 7, 26. ***)) Gott nicht geschauet, Joh. 1, 18. 1 Jo. 4, 12. †) Hier: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει — eine höhere, innere, Verbindung mit Gott durch die Liebe, als die durch Erkenntniß.

Daneben aber auch Erscheinung Gottes. Doch, die offenbar bildlichen Stellen ausgenommen (welche überdieß nicht von eigentlicher Gotteserscheinung sprechen) und von denjenigen abgesehen, welche einen höheren Sinn aussprechen (Matth. 5, 8. — 1 Jo. 3, 2. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. Verbindung mit Gott überhaupt; oder als Genosse des Messian. Reiches, oder im zukünftigen Leben): findet sich im N. T. nur die Erscheinung Gottes in Jesu erwähnt: vornehmlich beim Johannes. (Unten im Art. von der Offenbarung ††).)

---

*) Πλοῦτος hat keine Bedeutung für sich (wobei das Ganze der Stelle oft falsch genommen wurde), sondern ist Prädicat von der Weisheit und Einsicht.

**) Es bedarf nämlich kaum der Erwähnung, daß die Tiefen der Gottheit hier nicht im gnostischen und auch kirchlichen Sinne zu verstehen seien, von dem Unbegreiflichen des Wesens: vielmehr von dem der Rathschlüsse (οἰκονομίαι Oekumen.). Apok. 2, 24.

***) Gale z. Iambl. de myst. 269. Nicht hierher gehört (s. Wetst.) der Homerische Lichtsitz der Götter. Aber Jes. 6. Ezech. 10. Dan. 10. Apok. 4.

†) Gewiß nicht im Gegensatze zu den Theophanie'n A. T. (Matthäi Rel. gl. d. App. 217).

††) Das Wiedererscheinen Jesu (ἐμφανίζειν ἑαυτόν) beim Johannes, 14, 21 ff., zum Theile auch von innerer, höherer Erscheinung zu verstehen; kommt im Art. von der Rückkehr J. in Betracht. — Gott erscheint so, in der Weisheit erkannt, B. d. Weish. 1, 2. 6, 12. (ἐμφανίζεται, θεωρεῖται).

Dagegen wird nun in der evangelischen Denkart immer mehr von der Erscheinung Gottes in der ganzen Sache des göttlichen Reiches gesprochen: und Gotteserscheinung, Offenbarung, Welterlösung, und die verwandten Begriffe, sind einander gleichbedeutend.

26.

Die Attribute des göttlichen Wesens werden diesemnach im A. und im N. T., zwar in menschlicher Denkart und Weise, also im Allgemeinen nach den gangbaren Bildern der alten Welt, aufgeführt: aber es geht ein höherer Gottesbegriff daneben, welcher Alles aufklärt und ausgleicht. Nicht sowohl aber die Idee der göttlichen Liebe, als vielmehr die allgemeinmenschliche und sittliche Ansicht und Behandlung, giebt das Vorherrschende und Charakteristische des N. T. bei diesem Gegenstande, ab.

1. Das göttliche Wesen kann (wie man auch immer die Idee der Gottheit selbst sich ableiten, und wie man sie aufstellen möge) nur auf dem Wege der Analogie entwickelt und beschrieben werden. Die Schrift findet übrigens keinen Anlaß, sich über die Principien des Artikels von den göttlichen Eigenschaften auszusprechen *). Die Anthropomorphismen der biblischen Sprache haben (wie zu 25. bemerkt) noch andere Ursachen und Beziehungen: deretwegen sie, wie wir sahen, auch nicht so schwer zu nehmen sind.

---

*) Weish. 13, 5. ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται (im Verhältniß zur Creatur) bedeutet auch etwas Anderes, nur: der Schöpfer müsse höher, mächtiger, sein, als seine Geschöpfe. (vgl. 4.) (Nicht aber, wie es Schleusner genommen zu haben, und worauf auch die syrische Uebers., deutlich, offenbar — zu zielen scheint: im Verhältnisse des Vermögens.) Oder überhaupt: für die Vernunft: cognoscibiliter Vulg.

Es ist bei den Anthropomorphismen A. T. (Maim, fund. 1. לשון בני אדם) insbesondere noch Dieses zu bemerken: 1) Es geht immer jener erhabene Gottesbegriff neben ihnen her, welcher überhaupt im A. T. herrscht, der vom Schöpfer und Herrn der Welt. 2) Die Sprache des A. T. selbst, hebt jene menschlich-sinnlichen Reden wieder auf; bald in entgegengesetzter Art redend, bald jene Eigenschaften ausdrücklich verneinend. 1 S. 15, 29. Ps. 121, 4. Hos. 11, 9. *) 3) Die sinnlichen Darstellungen zeigen sich oft auch nur, als dichterische Formeln, indem sie in Bildern bestehen, von denen gar keine bestimmtere, eigentliche Uebertragung möglich war. Jes. 42, 13. Hos. 5, 12. 14. 11, 10. 13, 7 f. Selbst das, so oft wiederkehrende, Bild von Schlaf und Wachen, gehört dahin. 4) Manche, hier gebrauchte, Bilder konnten nicht vermieden werden, wenn überhaupt eine bestimmtere Vorstellung von Gott dargelegt werden sollte. Es ist ja einleuchtend, daß alle Menschensprache von Gott anthropomorphistisch sei: und die geistigere dieser Art ist bei weitem nicht die reinere und würdigere. — Wir sind bei diesen Gegenständen auch durchaus nicht veranlaßt, bedeutende Unterschiede in den A. T. Schriften gegen einander anzunehmen.

Der Begriff Gottes, nach dem aufgefaßt, was das Menschenleben im Allgemeinen fordert und wessen das Dasein der Welt bedarf, und dieses nach menschlicher Ansicht ausgesprochen; legt sich in eine gewisse Anzahl von Vorstellungen auseinander, welche (als Attribute, oder wie man sie sonst nennen mochte) in der alten Welt, wie in alten und neuen Schulen, ziemlich gleichmäßig dargestellt werden. Es ist denn also nicht schwer, Parallelen für diese biblischen Darstellungen aufzufinden **): allein es kommt immer auf

---

*) Nicht hierher Hiob 10, 4. Nicht Fleischesaugen haben u. s. w., bedeutet hier die Vollkommenheit des Urtheiles.

**) Kaiser, bibl. Theologie I. 105 ff. Bibl. Lehre v. den Eig.

Sinn und Gedanken der **ganzen** Gotteslehre an. Dieser kann verschieden sein bei großer Uebereinstimmung in jenen Formen. Ja es haben diese selbst auch verschiedene, unmittelbare Bedeutungen.

Es giebt im A. und N. T. überhaupt keine **Lehre** von dem göttlichen Wesen, oder den Eigenschaften Gottes; wie sich denn für alle diese Begriffe: Wesen, Substanz, Eigenschaften Gottes, keine Bezeichnungen in der biblischen Sprache finden *): sondern nur Darstellungen des göttlichen Seins und Würkens, in der angegebenen, menschlichen Weise.

2. So findet sich zwischen A. und N. T. selbst ein durchgängiger Unterschied der Art, dieses göttliche Sein und Würken darzustellen. Er liegt in der Geistigkeit und Allgemeinheit, zu welcher sich im Evangelium der Mosaismus überhaupt entwickelte. Jene Eigenschaften Gottes stellen sich also im N. T., durchaus auf das Sittliche und allgemein Menschliche hingewendet, dar; und dieses ist der Geist der Gotteslehre im N. T.

Es ist ein (schon oben 5. angedeutetes) altes Vorurtheil, daß jener Unterschied in der Idee der **Liebe** Gottes liege, welche das A. T. gar nicht, oder der der Macht oder der Gerechtigkeit untergeordnet, ausgesprochen habe. Alle Schilderungen der göttlichen Liebe, welche N. T. und die christliche Sprache hat, sind vielmehr aus dem A. T. entlehnt.

G., im Vergleich mit denen b. Homer. In anderem Sinne früher bei T. **Pfanner**: Systema theologiae gentilis purioris. 679. D. **Huet**: quaestiones Alnetanae. (Frankf. 719. and.)

*) So bedeuten **Wege** Gottes (5 Mos. 32, 4. Ps. 18, 31) seine Würksamkeit. Die **Vollkommenheiten**, *ἀρεταί* 1 Petr. 2, 9. (2, 1, 3. Jes. 43, 21) desgleichen. Anders freilich die späteren Juden. Ihre Theorie'n (auch von den ganz Neuen abgesehen: **Mendels**. Morgenstunden) sind denen der christlichen Schulen parallel. Maim. Mor. Ner. P. I. c. 53. Cosri 2. Th. v. Anf., Buxtorf. u. W. מִדּוֹת. (Dieses entspricht in der jüd. Sprache ganz dem ἦθη.) — Höchst sinnvolle Stelle, Hiob 26, 14.

Aber auch in der Ausführung dieser Idee zeigt sich jener tiefere Unterschied. Diese Attribute wurden also von einer nur israelitischen und äußerlichen Bedeutung zu höherer, allgemeiner, erhoben.

3. Hierher (und um diesen Unterschied hierin besonders nachzuweisen) gehört der Gebrauch des Vaternamens für Gott, in den biblischen Schriften *). Er zeigt sich überhaupt in den Religionen der alten Welt, verschieden, und immer charakteristisch, gebraucht. Es scheint, als habe er in den übrigen, wo er nicht, wie häufig, blos physische oder mythische Bedeutung hatte, sich immer mehr in den Mysterien gehalten. Dieses ahmten dann selbst Juden und Christen nach **): die späteren Platoniker scheinen, bei dem häufigen Gebrauche des Namens, jenen mystischen und den christlichen, wie oft, verbunden zu haben ***). — Philo und Josephus halten sich auch hier in der Mitte zwischen dem biblischen und heidnischen Gebrauche †).

In dem A. T. finden wir nun diesen Vaternamen offenbar nur in Beziehung auf die Israeliten, und vorzugsweise für äußerliche Verhältnisse, angewendet. Der Name der Kinder Gottes (oben 23, 5) hat dort mehr seine Stelle und Bedeutung für sich; und bezieht sich mehr als jener, der Vatername, auf ein sittliches Verhältniß zwi-

---

*) *Lampe*, Comm. Ev. Io. I. 740 ff. Reinhard, Vers. ü. den Plan Jesu, 81. 4. A. Eckermann, theol. Beiträge, II. 1. 64 ff. 2. 85 f.

**) Augusti Denkww. z. Archäol. V. 109 ff. (Wenn es nicht in besonderer Beziehung zum Gebete des Herrn stand.)

***) Hierocl. in Carm. 281. Lond.: *Ἔστι μὲν θεὸς δημιουργὸς πάντων, ἀγαθῶν δὲ πατήρ.*

†) Jener wendet den Namen auf das besondere Verhältniß der edleren Menschheit zu Gott, an. Philo fragm. de provid. 1197 *λογικῆς συνέσεως πατήρ.* — Ios. A. 2, 6, 9. 4, 8, 24.: Gott als Vater, Vorbild der menschlichen. Eigenthümlich im B. der Weisheit.

schen Gott und Volk *). Der Vatername: 5 Mos. 32, 8. Jes. 63, 16. 64, 7. Jer. 3, 19. Mal. 1, 6. (Vater und Herr hier nicht im höheren, moralischen Sinne sich entgegengesetzt **): sondern als verschiedene, gangbare Bilder, zwischen denen der Prophet die Wahl frei läßt.) Psalm (100, 3.) 103, 13. Nicht hierher Hiob 31, 15. (Der Eine Leib, in welchem er, zusammt dem Niedrigen gebildet sei, ist natürlich der Mutterleib.)

Im N. T. zeigt es sich wenigstens als allgemeiner Gebrauch, daß der Name auf innere Verhältnisse vorzugsweise bezogen wird. Darum vereinigte sich hier auch ganz die Bedeutung von jenem und dem der Gotteskinder; und es geht jener sogar eigentlich mehr auf den Sinn von diesem hin ***).

In den Reden Jesu wird jener rein universalistisch, in Beziehung auf die Menschheit, gebraucht. Gewiß aber nicht allein in der Bedeutung von Liebe Gottes zu den Menschen. Vorzugsweise scheinen die Reden Jesu bei dem Namen darauf hinzudeuten, daß sich alle Menschen als Brüder achten sollten. Matth. 5—7.

In den Paulinischen steht der Vatername Gottes überall in Beziehung auf die christliche Heilsanstalt, als auf die Begründung jener großen Familie im Himmel und auf Erden. Dieses ist die geistigste und umfassendste Bedeutung, welche der Name haben konnte. In engerer, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.

Doch, nachdem so die allgemeine Schriftlehre über die Gottheit dargestellt worden; haben wir nun über Dasein

*) In keinem von beiden möchten wir aber eine Rücksicht auf das Bild von der Ehe zwischen Gott und Volk, annehmen. (Gesen. zu Jes. 1, 3.)

**) Furcht und Ehre sich also nicht entgegengestellt. (Theodoret zu d. St.)

***) Die kirchl. Schriftausleger deuten oft, aber immer unrichtig, auf den Unterschied der A. u. N. T.lichen Vaterbenennung hin. Chrys. 14. Hom. z. Röm., jenes habe nie betend, und nicht durch den Geistesantrieb, dieselbe gebraucht.

und Wesen derselben, durch das Einzelne hin, genauer zu sprechen.

27.

Die Anerkenntniß Gottes selbst wird im A. T., als eine der Volksgottheit, von der göttlichen Offenbarung abgeleitet; und nur eine Bestätigung und Erweiterung derselben aus der Naturbetrachtung, bisweilen nachgewiesen. Es ist dagegen in den Schriften N. T. auch darin der allgemein menschliche Standpunct behauptet worden, daß das Dasein Gottes nach seiner Begründung im Gemüthe des Menschen hin und wieder nachgewiesen wird.

Diese Bemerkung trifft, wie Alles über die Religion A. und N. T., was den Geist der beiden ausspricht, auch das Juden- und Christenthum der folgenden Zeiten. Jenes hat erst in den späteren, philosophischen Zeiten nach allgemeinen Gründen des Glaubens an Gott geforscht; während dieses sich vom Anfange an mit solchen beschäftigte. Aber eigentliche Demonstration des Daseins Gottes, lag auch dem Urchristenthume fern: sofern jene nämlich die Ueberzeugung, als eine dem Menschen fremde, erst aus anderen Begriffen zu entwickelnde, betrachtet. Kurz, nach der Sprache unserer Schulen, es findet sich im A. T. weder Beweis noch Nachweisung, im N. T. dagegen vielfache Nachweisung des Glaubens an Gott. — Doch konnte dieses nothwendig nur in solchen Reden geschehen, in welchen die heiligen Männer, nicht schon als Boten und Werkzeuge der Gottheit auftraten.

1. Der eigentliche Ueberzeugungsgrund vom Dasein Gottes, im A. T., liegt in denjenigen Stellen, welche von der Ankündigung des Jehova für das Volk, sprechen: er lag also in der Offenbarung. Was spätere Juden (Cosri

S. 120) *) und Christen (Jo. Dam. 1, 3 und 9) bisweilen angenommen haben, daß auch die Wunder, als Ueberzeugungsgrund von Gottes Dasein, gelten könnten: dieses hat keinen Grund im A. T. Jene haben immer nur besondere Erweisungen der Gottheit zum Zwecke: wie dieses weiterhin genauer darzulegen sein wird.

In einigen Stellen fand man oft die Ansicht, daß nur Thorheit und Unvernunft Gott nicht anerkennte. Ps. 14, 1. (53, 1.) Es sind in ihnen aber (wie im נבל Hiob 2, 10) solche gemeint, welche die Macht und die Gerichte Gottes nicht anerkennten **). Aber Thorheit und Unvernunft heißt dieses, und heißt das Gottesleugnen selbst, im Sprachgebrauche der ganzen alten Welt; theils, weil alles Dieses einleuchtend sei, theils, weil das Nichterkennen zum eigenen Verderben führe.

In derselben Art sprechen denn auch manche, besonders prophetische Stellen A. T., von der sogenannten natürlichen Theologie: nicht von dem Dasein Gottes, sondern von seinen Eigenschaften. In der gesammten, äußeren Natur, habe sich Gott dargelegt; und sei aus ihr zu erkennen. Dieses besonders gegen die Heiden, um zu beweisen, daß die Volksgottheit der Israeliten, zugleich die der Welt sei. Jes. 40, 21 ff. 42, 5. 45, 18. Jer. 14, 22. Im Buche Hiob, 37—41: die ganze Natur verkündige sowohl den Mächtigen, als den Unbegreiflichen; vor dem also jeder Zweifel verstummen müsse.

Die berühmte Darstellung aber, Psalm 19., scheint nicht sowohl das ausführen zu sollen, daß sich Gott in der Na-

---

*) Augenscheinlich (עין בעין) werde es in den Wundern bewiesen, daß Gott, ein Weltregierer u. s. w. sei.

**) Es ist kein Gott: wird zwar richtig übersetzt (nicht: Gott ist Nichts); allein darauf im Texte bezogen, daß man ja im Leben, in den Menschengeschicken, Nichts von seinem Walten gewahr werde. — Die ἄθεοι, μὴ εἰδότες θεόν, des N. T., Eph. 2, 12. Gal. 3, 8. 1 Theß. 4, 5., sind dagegen diejenigen, welche Gott (den wahren Gott nämlich) nicht anerkennen.

tur, so wie auch in der Schriftoffenbarung, darlege, und aus denselben (als aus den beiden Erkenntnißprincipien) erkannt werden müsse: als vielmehr, daß dieses Beides die herrlichsten Werke Gottes seien *). Aehnliches Vieles im morgenländischen Alterthum. Dieser Psalm ist also (vorausgesetzt, daß er ein zusammenhängendes Ganzes gebe **)) nicht zunächst für die Ehre Gottes, sondern für die Verherrlichung jener beiden Schöpfungen desselben, bestimmt. Gottes Würksamkeit also spreche und singe die gesammte Schöpfung: daß jene an ihr geschehen, daß sie eben seine Schöpfung sei. — Ebenso ist Ps. 8. zunächst nicht für die Verherrlichung Gottes, sondern für den Preis des Menschen, gedichtet worden. Sein allgemeiner Gedanke ist: Gott habe sich auf Erden (am Menschen) wie im Himmel, verherrlicht durch Wohlthun; und werde daher auch dort, wie hier, gepriesen ***).

Ps. 119, 89. ist das Wort Gottes, im Himmel begründet, nicht das offenbarende, sondern das schaffende und würkende, durch welches fortwährend Alles bestünde.

Anderes in diesen Büchern, zum Theile auch unten zu erwähnen, gehört noch weit weniger hierher.

2. Nach dem Sinne, welchen das Vorige in den Stellen N. T. für die Erkenntniß Gottes durch die Natur, nachgewiesen hat; müssen sich jene vornehmlich, ja ausschließlich, mit der unmittelbaren, angeborenen Ueberzeugung vom Dasein Gottes beschäftigt haben. Und dieses ist denn auch so geschehen †).

---

*) Oben S. 97. — Paulus (Comm. 96): leitende Ordnung für den Volksrichter, in der Natur, im Gesetze. Fremde Begriffe sind hier, sowohl die Sphärenmusik (Michaelis) als die geistige Sprache V. 4.

**) Dann würde (wie auch de Wette bemerkt) doch immer von dem Sinne des Zusammenstellers die Rede sein müssen.

***) So scheint der 1. V. am passendsten genommen zu werden: — welche, die Erde, deinen Preis ausspricht außer, neben dem Himmel. (Wie auch die grammatische Form des תְּנָה genommen werde: am sichersten aphäretisch, 2 Sam. 22, 41.)

†) Matth. 6, 26 ff. gehört nicht hierher. Es wird hier nur

AG. 14, 15—17. Durch Glück und Freude seien die Menschen überall und von jeher zur Anerkenntniß Gottes hingezogen worden. Es deutet der Redner auf die Gemüthsstimmung hin, in welcher die Ueberzeugung vom Dasein Gottes den Menschen immer am nächsten gelegen habe: allein er setzt hierbei die, schon vorhandene, Hinneigung des Gemüths zu dieser voraus.

17, 22—28. Höchst merkwürdig nach dem ganzen Sinne und Zusammenhange. Wie sich jener unbekannte Gott zu Athen (oder die Unbekannten) zu dem Gott des Evangelium verhalten habe? mag unentschieden bleiben *). Paulus erklärt, ihn lehren zu wollen, um der Frömmigkeit (δεισιδαιμονία) der Athener eine Hülfe zu leisten. Er wäre schon im Aeußerlichen zu finden gewesen (ζητεῖν θεόν, hier eigenthümlich gebraucht, wie Weish. 1, 1. — εἴποτε ψηλαφ.): aber es wird hier nicht die äußere Natur, sondern das Menschenleben im Großen und Allgemeinen genannt, aus welchem die Gotteserkenntniß zu nehmen gewesen sei — Καιροὶ, ὁροθεσίαι κατοικίας. Die wahre und eigentliche soll im Menschen selbst liegen (οὐ μακρὰν u. s. w.). Nämlich in dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott (ἐν αὐτῷ ζῶμεν **) u. s. w.) und in dem Verwandtschaftsgefühle (τοῦ γὰρ καὶ u. s. w. ***)). In der That

---

davon gesprochen, daß Gott für die Menschen sorge: aber auf bedeutsame Weise hierzu das Gefühl ihrer Würde angesprochen. Allenthalben sorge der Gott, welchen sie verehrten: und sie wären Mehr als Alles dieses.

*) Es war doch wohl Accommodation; und keine gewisse, erhabnere Gottheit (die der Mysterien am allerwenigsten) war in Athen unter jenem Namen aufgestellt. Dann wäre der Uebergang auf den Gott des Evangelium ganz leicht gewesen.

**) Hase, ev. Dogm. 256. nimmt diese Worte von der Gemeinschaft mit Gott in der Religion. Sie bedeuten vielmehr die Abhängigkeit von Gott, welche sich dann natürlicherweise im Gefühle, Bewußtsein des Menschen ausspreche.

***) Die Worte, V. 28., ὡς καί τινες u. s. w. gehen also auf

entwickelt diese Stelle beinahe eine vollständige Religionslehre.

Röm. 1, 19 f. bezieht sich eben auch bei der Darstellung der allgemeinen Gotteserkenntniß, auf eine unmittelbar innerliche. „Das zu Erkennende (γνωστόν, nicht gerade blos, was allein zu erkennen möglich *) sei) von Gott, sei den Heiden bekannt; und auch durch Gott. (Er hat es ihnen in das Gemüth gelegt; und dieses ist die ἀλήθεια θεοῦ 18. 25. — Und nun wird das Thatsächliche hiervon nachgewiesen.) Das Unsichtbare in Gott, nämlich (denn dieses ist das ἀόρατον) seine ewige Macht und Herrlichkeit (θειότης mehr das Innerliche, als δύναμις) ist **) von Anbeginn von den Geschöpfen erkannt, und so gleichsam angeschaut worden.“ (Anders diese Formel, Hebr. 11, 26.) Die gangbare Erklärung: aus der Schöpfung, oder, aus den Geschöpfen; läßt sich wohl kaum mit der Construction, ποιήμασι, vereinigen ***). Ohne Zweifel hat der Ap. die höhere Bedeutung des νοεῖν beachtet und angewendet: geistig unmittelbar erkennen, begreifen (Hebr. 11, 3).

Die Stellen daselbst, 2, 14 f., gehören nicht zunächst hierher. Allein, wie sowohl in der Denkart des Paulus,

---

etwas Anderes über; und die Stelle ist weder im Original, beim Aratus wenigstens; noch hier im Sinne dem Vorhergegangenen gleichbedeutend.

*) Viele Alten (Hottinger a. a. O. 268) fanden den Namen, Elohim, im γνωστόν. Aus B. Cosri ist das ידועים S. 163. schon von Buxtorf angewendet worden. Gleichbedeutend mit γνῶσις ist γνωστόν weder bei LXX: Gen. 2, 9., noch hier.

**) Und (dem ganzen Zusammenhange der Rede zufolge) das Unsichtbare und Ewige, ist als solches anerkannt worden: dieses im Gegensatze zu den Götzenbildern gesagt.

***) Aus der Syrischen Uebers. (לבריתה) ist von L. de Dieu schon die obige gegeben worden. (Animadvv. ad ep. ad Ro 10.) Parallelstellen für die gangbare Erklärung durften nur nicht solche sein, wie Arist. de mundo 6: ἀθεώρητος, ἀπ᾽ ἔργων θεωρεῖται — denn dieser Vf. war ein christl. Schriftsteller.

als überhaupt im Alterthume, die Begriffe von Gott und die sittlichen einander verwandt waren; so mag man immer entfernt auch dort den Gedanken finden, daß die Ueberzeugung von Gott in die Seelen der Menschen gelegt sei. —

Was etwa sonst noch, früher oder neuerdings, als Beleg für die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, gebraucht worden; gehört nicht her. So ist 2 Kor. 4, 18. kein Schluß (der kosmologische etwa) sondern ein Glaubenssatz; und nur von Gütern die Rede, von welchen das Sichtbare immer zugleich das Vergängliche sei. Die Stellen aber, welche von Frömmigkeit und Gottergebenheit handeln (Jo. 8, 47. 1 Jo. 4, 6); auch davon, daß diese durch den Geist, und durch die Erscheinung Jesu, wieder angeregt worden seien: diese gehören nicht für den Artikel vom Glauben an das Dasein Gottes. Sie gehen die Anerkenntniß Gottes an *).

28.

Die Lehre von der Einheit Gottes erscheint im A. T., zwar nicht in ihrer vollen und, philosophisch genauen Bedeutung (oben Seite 34. 53 f.); auch in den ausdrücklichen Darstellungen mehr als Einheit der Volksgottheit: allein doch im eigentlichen Sinne und praktisch vorgetragen. Im N. T. liegt diese Lehre eben so Allem zum Grunde: aber sie wird hier mehr moralisch ausgeführt und dieses sowohl in Beziehung auf Gottes Werke, als auf die Pflichten der Menschen.

*) Matthäi a. a. O. 200 ff. (Natürlich wird auch dadurch nicht beim Paulus die Ueberzeugung von Gott als zufällig dargestellt, daß sie von sittlichen Bedingungen abhängig gemacht wird.) Usteri, Paul. Lehrbgr. 14., nimmt Matth. 6, 22 f. im ἁπλοῦς ὀφθαλμός eine Andeutung des ursprünglichen Gottesbewußtseins an.

Gerade die beiden Darstellungen, in welchen sich der Monotheismus im A. und N. T. findet, sind am geeignetsten, denselben sowohl in seiner Strenge zu halten, als dem Volksglauben näher zu bringen und darin zu erhalten. Unter den Juden geschähe beides durch die particularistische Entwickelung des Gottesglaubens: unter den Christen durch den moralischen Geist, in welchem der gesammte Religionsglaube bei ihnen bestand. Es bedurfte im Christenthume gar nicht ausdrücklicher Belehrungen über die Einheit Gottes, um sie zu dem obersten Lehrgegenstande zu machen: was sie jedoch immer auf eigenthümliche Weise ist. Aber auch die philosophische Erwägung muß bei dieser moralischen, oder bei der streng negativen, Auffassung, der göttlichen Einheit stehen bleiben *).

1. Die ausdrücklichen Erwähnungen von der Einheit Gottes im A. T., bezeichnen mehr die Eine Gottheit des Volkes. Besonders 5 Mos. 6, 4. (In keinem Falle drei Namen, nebeneinander erwähnt: aber entweder in zwei Sätzen: Jehova ist unser Gott, Jeh. allein: oder in einem: Jeh., unser Gott, ist allein Jehova **). — Der Unterschied geht nicht bis zum Sinne des Ganzen. Doch spricht die zweite Erklärung mehr Etwas über Jehova, die erste mehr sein Verhältniß zum Volke, aus. Es ist indessen auch hier im Zusammenhange der Monotheismus unmittelbar auf Gemüth und Leben angewendet worden: dafür solle auch das Volk diesen Gott allein lieben. (Matth. 22, 37 ff. Mark. 12. Luk. 10. ***))

Aber eine Menge von Aussprüchen A. T. stellt die Einheit Gottes mehr dem Sinne nach, und dann vornehmlich im

---

*) So auch Maimonides, fund. leg. 1. „Keine Einheit, wie sonst in der Welt; besonders keine der Gattung (במין) und keine leibliche (בגוף) —“ Also auch nur negativ.

**) Vgl. Geddes z. d. St.

***) Theodoret. Quaest. in Deut. 3.: διδασκόμεθα μὴ μερίζειν τὴν ἀγάπην u. s. w.

Gegensatze von den heidnischen Gottheiten, dar. Jes. 45, 5—7. „Kein Gott außer mir, Nichts ohne mich — und Alles schaffe ich allein.“ 5 Mos. 4, 39. „Gott allein im Himmel und auf Erden“, schaffend und würkend also *). Ps. 86, 8 ff. u. s. w. Die Götter der Heiden, oft, wie existirend (aber nur in der dichterischen Sprache: s. oben S. 35) dargestellt, sind Nichts, Leeres, Dunst, Todtes (אֱלִילִים — שָׁוְא — הֶבֶל **) — שֶׁקֶר u. s. w. μάταια AG. 14, 15. οὐδέν 1 Kor. 8, 4. auch Kummer, sofern man ihnen nämlich vertraute, עֹצֶב Jes. 48, 5., und so vielleicht auch עָצָב und אָוֶן); nicht einmal Dinge der Natur, sondern blos von Menschenhand geschaffen. Dieses giebt den Propheten (Jes. 40, 19 f. 41, 6 f. and. 44, 6 f. 46, 6 f. Jer. 2, 11. 26 ff. 10, 8 ff.) den meisten Anlaß, über die Nichtigkeit des Heidenthums zu reden. Vgl. 3 Mos. 19, 4. 26, 1. Weish. 15, 7 ff.

Mit einem Worte: wie das Israelitische Volk sein abgesondertes, Eines Geschick hatte, und wie es erhaben über alle Völker, zuletzt über alle herrschen sollte: so war es auch nur Eine Gottheit, welche sie beherrschte; der aber die Welt angehörte, um dereinst in ihr auch überall anerkannt zu werden. Dieses Zach. 14, 9., welche Stelle auf die im Deuteronomion zurückweist: Ein Jehova werde sein, und dieses sein Einer Name. (Vgl. V. 16 ff. ***))

---

*) Daher denn auch Ps. 73, 25.: kein Gegenstand der Ehre sonst, im Himmel und auf Erden. (So scheint es d. Chald. richtig genommen zu haben. Nicht subjectiv zu fassen: ich, im Himmel (?) und auf Erden, bedürfte oder wünschte Nichts außer dir.)

**) Dieses war eigentlich das Wort, εἴδωλον, bei den Alexandrinern, daher in diesem nicht der Begriff des Bildes festzuhalten: wie jene denn den Ausdruck für Alles gebrauchen, was nur in Beziehung auf Götzendienst steht; von den Gegenständen, wie von Handlungen (so wohl Ezech. 36, 17) und von Orten des Dienstes (Jes. 1, 29). (Dem Worte, Bilder, entsprechend, steht εἴδωλα 4 Mos. 33, 52. 2 Chr. 23, 17).

***) V. 20. ist die Ansicht von Blunt (Cerim. d. Rö. K.

2. Die Idee der göttlichen Einheit erscheint im N. T., seinem Sinne nach, wie den Anlässen gemäß, nach denen es über den Gegenstand gesprochen hat, in der bezeichneten, zwiefachen Weise moralisch dargestellt: außer, wo sie nur in der allgemeinen Formel gegen das Heidenthum aufgestellt wird, wie 1 Kor. 8, 4 f. — „Alle Menschen gehören Gott an; daher denn Eine höhere Bestimmung für Alle, und ein Gottesreich.“ Joh. 17, 3. AG. 14, 15. *) „Die göttliche Offenbarung muß Einen Sinn, Ein Ziel, haben.“ Gal. 3, 20. (Die Formel selbst: ὁ Θεὸς εἷς ἐστιν, als die gangbare, heilige, unter den Israeliten, scheint auf den Gedanken der Einheit Gottes; also auf den Gesammtsinn hinzudeuten, daß, wenn auch für mehre Anstalten Mittler gegeben worden seien in der heiligen Geschichte — mehre Epochen der göttlichen Offenbarung Statt gefunden hätten — doch Gott nur Einer bleibe. **)) Auf der anderen Seite wird jene Einheit Gottes auch dafür dargestellt, die Verpflichtung der Menschen, und der zum göttlichen Reiche Vereinten insbesondere, zum Frieden und zur Einheit der Gesinnung, nachzuweisen. Ephes. 4, 6. (Ueber das, ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων, ἐν πᾶσιν, im Folgenden.)

Für die kirchlich-scholastischen Fragen über die Einheit Gottes, liegt natürlich kein Grund und keine Anleitung in den biblischen Büchern. Indessen geschahe es doch eben durch die Art, wie diese von ihr sprechen, daß man in der Kirche Einheit und Erhabenheit (Einzigkeit) gleich gebrauchte, und somit wie die Frage aufwerfen konnte und entschied:

---

u. s. w. 148. D. Abs) auch für den ganzen Sinn der Stelle zu bemerken, daß die Schellen als Amulete gebraucht worden.

*) 17, 25 ff. werden aus der Einheit der Abstammung dieselben Folgerungen gezogen.

**) Εἷς also weder unveränderlich, noch Einer von Beiden. — Das Ganze bleibt ein, absichtlich dunkel, räthselhaft, gelassener, Lehrspruch, ein Maschal, den beiden Stellen zu vergleichen, Ephes. 5, 13. Hebr. 3, 4.

ob die Einheit Gottes zu seinen Eigenschaften zu zählen wäre? so andere Erörterungen über die Lehre einführen.

29.

Die einzelnen Attribute der Gottheit, wie sie in den biblischen Schriften aufgeführt werden, können unter die Eigenschaften des Lebens, Wissens und Wollens untergeordnet werden. Es ist, auch dem Obigen zufolge (26.), die Hauptsache hierbei, den verschiedenen Sinn aufzufassen, in welchem dieselben Formeln in der alten Welt, und in den biblischen Schriften selbst, gebraucht worden sind.

Es ist nicht nöthig, die Darstellungen der Lehre aus der Schrift *), mit den mannichfach-kirchlichen zu vereinigen. Sie treffen sich indessen nothwendig in einigen allgemeinen, populären Ansichten.

Zu der Eigenschaft des göttlichen Lebens gehört Ewigkeit, Macht, Allgegenwart; und, was in diesen liegen möge.

1. Leben Gottes selbst bedeutet in der Schriftsprache viererlei: würkliches Dasein, Lebendigkeit im Gegensatze zu dem Todten, den Götzen; Würksamkeit, Ewigkeit der Dauer **). Die erste Bedeutung findet sich besonders da, wo ein Schwur beim Leben Gottes (einer von ihm selbst, oder von Menschen geleistet) aufgeführt wird. „So gewiß als sein Dasein, sei eine gewisse Würkung von ihm." 5 Mos. 32, 40. Dan. 12, 7. Amos 6, 8. Die zweite im ganz-

*) *I. H. Hottinger:* de attributis Dei ex Ebrr. traditione. Diss. th. ph. fasc. 343 ss. (Bartolocc. Bibl. II. 552 ss.)

**) Der zweiten Bedeutung ist die der neueren Schulen verwandt, welche den lebendigen Gott vornehmlich dem Pantheismus entgegensetzt.

barsten Sprachgebrauche der Israeliten *): Jes. 8, 19. Jer. 10, 14. Ps. 106, 28. (Weish. 13, 10.) Röm. 1, 23. ἄφθαρτος so ζῶν AG. 14, 15. 2 Kor. 3, 3. 1 Thess. 1, 9 **). Umschreibung: Ps. 115, 3 ff.

Hebr. 9, 14. wird, dieser Bedeutung analog, das Prädicat, ζῶν θεός, den todten Werken entgegengesetzt. Denn auch diese gehören, nach der apostolischen Ansicht, dem Heidenthum an: Werke aus dem Zustande geistiger Erstorbenheit. 12, 22. steht ζῶν θεός mit Hinsicht auf die Geisterwelt (πόλις θεοῦ ζῶντος) und die Bestimmung der Christen für diese. — Die dritte Bedeutung ist da, wo es als Prädicat Gottes, des Wunderthäters, erscheint, oder (wie jenes der eigentlichste Begriff Gottes bei den Israeliten war) überhaupt als göttliches Ehrenprädicat. 5 Mos. 5, 26. Jos. 3, 10. 2 K. 19, 16. Matth. 16, 16. 26, 63. (Hebr. 4, 12. ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.)

Die vierte ist die gewöhnliche Bedeutung; wiewohl das Wort, Leben, dann immer mit Beiworten gebraucht wird. Dieser Begriff wird denn auch durch viele andere Formeln und Bezeichnungen ausgedrückt. Die biblischen Schilderungen der göttlichen Ewigkeit stehen alle im Gegensatze zu der Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Menschen und der weltlichen Dinge: daher auch in ihnen kein metaphysischer Begriff gefunden wird, dessen aber auch die Religion nicht bedarf ***). Sie umfassen (wie es in der

*) Doch vermischte sich bei ihnen mit diesem Gebrauche die Beziehung auf die Todtenbeschwörungen unter den Heiden. So war das Todte in doppelter Bedeutung, Gottheit der Heiden.

**) Wahrscheinlich so auch 1 Tim. 6, 17. (Idololatrie und die Liebe zum irdischen Gute stehen ja immer neben einander bei den Aposteln.)

***) Doch hat αἰώνιος beim Johannes wohl mehr eine weitere Bedeutung: übersinnlich, überweltlich. Wie wahrscheinlich auch Hebr. 6, 2. 9, 12. Ἀΐδιος und ἄφθαρτος haben ähnliche, weitere Bedeutungen Röm. 1, 19 f.

natürlichen Ansicht liegt) die Begriffe von Dauer und Unveränderlichkeit.

Allgemeine Bezeichnungen: אל — אלהי עולם, Gen. 21, 33. Jes. 40, 28. Eben dahin מלך עולם Jer. 10, 10. (Jon. Jes. 6, 5.) βασιλεὺς τῶν αἰώνων, Tob. 13, 6. 10. 1 Tim. 1, 17) *): über Welt und Zeit erhaben. Dan. 7, 9. 13. 22. עַתִּיק יוֹמִין (die Formel wie Sus. 52. πεπαλαιωμένος ἡμερῶν — jene auch bei den Kabbalisten, doch von Gott in der Welt). Dauer von Zeitraum zu Zeitraum, Ps. 90, 2. 102, 25. u. a. **)

Das Wort עולם und die verwandten oder gleichbedeutenden, haben indeß eine anerkannt unbestimmte Bedeutung: das Unbegrenzte, Unaufhörliche. Die, oft beigesetzten, Worte, wie das עַד (וָעֶד לע') bestimmen sie nicht mehr: sie scheinen mehr das, innerlich Ununterbrochene, neben der Unendlichkeit der Dauer, anzeigen zu sollen ***).

Aber die eigentlichen Erklärungen der Ewigkeit Gottes in den Schriftstellern A. und N. T., kommen auf drei Gedanken hinaus: daß Gott die gesammte Welt- und Menschenzeit gleichsam umschließe mit seiner Lebensdauer — daß er eben hierdurch Grund und Quelle aller weltlichen Zeiten

---

*) Möge das עולם dort Welt, oder Ewigkeit (Ps. 145, 13) bedeuten.

**) Bei den späteren Juden kam hier immer die Lehre von zwei Welten mit herein, und auf diese wurde die Formel, von Ewigkeit zu Ewigkeit, bezogen. Den Talmudisten zufolge ist sie in den Gebetsformeln den Sadducäern entgegengesetzt gewesen. Entweder eben in der Bedeutung, aus der gegenwärtigen zur künftigen Welt; oder: es werde Gott von den Menschen ewig gepriesen werden können.

***) Alex.: εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι — (auch καὶ ἐπέκεινα) Vulg. in aeternum et ultra — 2 Mos. 15, 18. Diese falsche Uebersetzung hat nun doch Philosophemen zum Grunde liegen müssen. Vgl. Maistre Abendst. v. S. Petersburg II. 318. D. Uebers.

in sich habe — daß Alles, was sonst sei, im Vergleich mit dem göttlichen Leben schwach und dürftig sei.

Zu 1.: Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12. Dieses: Erster (wie לפנים Ps. 102, 26. — vgl. die Formeln, Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20) und Letzter, wurde, im späteren Judenthum wenigstens, entschieden darauf gedeutet, daß Gott alles Weltliche überdaure. Dahin geht dann die bekannte Formel, mit א und ת, Α und Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, Apok. 1, 8. (11.) 21, 6., bei welcher man nicht die ähnlichen Formeln der Griechen vergleichen darf *). Und diese Erklärung scheint auch die richtige zu sein: nicht blos die (auch die Alex., εἰς τὰ ἐπερχόμενα — καὶ μετὰ ταῦτα — εἰς τὸν αἰῶνα): auch späterhin werde er sein. — Das Ueberdauern der Welt, deutet nicht gerade auf ein bestimmtes Ende der weltlichen Dinge hin. Es drückt nur, theils die vergängliche Natur derselben, theils die Möglichkeit des Vergehens aus. Beides Ps. 102, 26 f. (können vergehen — Alles wechselt). — Baruch 3, 3. σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα — ἡμεῖς ἀπολλύμεθα. — Apok. 6, 14.

Zu dem 2. der erwähnten Begriffe gehören die Stellen, welche Ewigkeit und Weltschöpfung zusammenstellen. Jes. 40, 28. (Sir. 18, 1. ὁ ζῶν εἰς αἰῶνα — ἔκτισε.) Apok. 1, 8. ὁ παντοκράτωρ.

Das 3. giebt sich an den meisten Stellen dieser Darstellungen kund. Jes. 40, 6 f. (1 Petr. 1, 24 f.) hier in Verbindung mit der Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißungen. (חסד **) kann doch auch hier die gewöhnliche Bedeutung haben: Gunst der Menschen; welche mit der vergänglichen Blüthe — als etwas Erfreulichem — verglichen

*) Ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος, bei Philosophen und philos. Dichtern, drückt vielmehr, die Welterhaltung allein durch Gott aus.

**) Gesen. z. d. St.

wird. Vgl. Ps. 103, 15—17.) Ps. 90, 1—4. *) Diese Stelle wird 2 Petr. 3, 8., im Sinne etwas gewendet. Ein Tag wie tausend Jahre, bedeutet dort die unendliche Dauer des göttlichen Lebens: hier das, daß bei den Verheißungen Gottes alle Zeitdauer gleichgültig sei **). — Jener Gedanke findet sich denn endlich auch Hiob 36, 26 f. ausgesprochen: das göttliche Leben sei unberechenbar.

Unveränderlichkeit des Wesens und Lebens liegt, wie gesagt, in denselben Darstellungen: besonders wird sie immer in Beziehung auf den göttlichen Willen beschrieben. Auch Jak. 1, 17. gehört dahin ***). Von den bestimmteren Reden dieser Art ist im Folgenden zu sprechen.

Die N. T. Schriften haben von der Ewigkeit Gottes (wie das Vorige schon dargelegt hat) keine eigenthümlichen Schilderungen gegeben. Dem Sinne des Evangelium gemäß, wird diese Eigenschaft, Röm. 16, 26. in Beziehung auf den göttlichen Heilsplan beschrieben †): nur 1 Tim. 6, 16. hat das Wort, ἀθάνατος, mehr dem classischen

---

*) Die Berge werden, nicht als Symbol der Dauer erwähnt, sondern als Grundlage der Erdschöpfung. So auch Hiob 15, 7. (Aber Habak. 3, 6. ist der Sinn, auf diesen Bergen habe der göttliche Zug von Altersher Statt gehabt.)

**) Ps. 102, 29. vor deinem Angesichte — LXX. εἰς τοὺς αἰῶνας. Natürlich nur, weil nur dann das Glück des Menschen ewig sein könnte, wenn ihn Gott begünstigte. (Anders Schleusner, thes. v. αἰών.)

***) Ganz richtig παραλλαγή und τροπῆς ἀποσκίασμα Vulg.: transmutatio, vicissitudinis obumbratio — Veränderung der Stellung, Wechsel im Innern, selbst nur durch Abschattung. Wollte man annehmen, daß das, πᾶσα δόσις u. s. w. in einem dichterischen Bruchstücke die Segnungen der Gestirne beschrieben habe (wie sie im Orphischen 7. Hymnus, ἄστρων θυμίαμα, heißen: ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων — εὔφρονες): so würde der Zusammenhang klar sein: Gott sei der Urheber derselben; aber nicht, wie sie, dem Wechsel ausgesetzt.

†) Als Eigenschaft dessen, welcher ihn von Ewigkeit her entworfen habe.

Gebrauche gemäß, auf Gott angewendet. Joh. 5, 26. hat sich, gegen Sinn und Zusammenhang, selbst neuerlich noch auf die Aseität Gottes (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ) beziehen lassen müssen.

2. Auch von der göttlichen Allmacht sind die biblischen Darstellungen nur allgemein; ungeeignet, die (übrigens nicht erheblichen) Streitigkeiten der Schule zu entscheiden *). Es kommen jene auf die beiden Gedanken hinaus: Gottes Kraft und Macht sei der Urgrund von Allem was da sei; und: Gott vermöge zu schaffen und zu bewürken, was er wolle. Nämlich, außer und über dem Bestehenden. Dieses ist denn die Wunderkraft, welche (wie weiterhin darzustellen) der Schöpferkraft gewöhnlich in der Schrift zur Seite steht. — Schon in den göttlichen Namen herrschten bei den Israeliten die Begriffe der Allmacht vor: auch in manchen anderen, gangbaren Schilderungen, welche zum Theile schon aufgeführt wurden. Die Schriften N. T. wiederholen diese altgeheiligten Formeln.

Gen. 18, 14. (Matth. 19, 26. Mark. 14, 36. u. parall. Luk. 1, 37.) Alles möglich bei Gott **). Auch Jo. 10, 29. μείζων πάντων — drückt dasselbe aus. Jes. 40, 12. Jer. 27, 5. 32, 17. Ps. 33, 6—9. 147, 4 ff. Hiob 26, 5 ff. 38, 4 ff. ***) Hebr. 1, 3. φέρων — ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ — eine, auch bei den heidnischen Platonikern oft wiederholte, Formel. — Es ändert im Begriffe selbst Nichts, daß die apostolischen Schilderungen diese Eigenschaft besonders in geistiger Würksamkeit darstellen. Eph. 1, 19. 3, 20. Kol. 1, 29.

*) Wollen und Können, in Gott gleich — ganz in populärem Sinne, Jes. 46, 10. Ps. 135, 6.

**) Diesen Gedanken suchte die spätere jüdische Philosophie, durch die Anwendung der aristotelischen, δύναμις und ἐνέργεια umzubilden.

***) Weish. 11, 21. 2 Makk. 8, 18.: ὁ δυνάμενος ὅλον τὸν κόσμον ἐν ἑνὶ νεύματι καταβαλεῖν. —

Die Propheten hatten bei diesem Attribut besonderen Anlaß, über die Unmacht, sowohl der Menschen, als der heidnischen Gottheiten, in Beziehung und im Verhältniß zu Jehova, zu sprechen. So wurde dann die Allmacht Gottes als unbedingt, uneingeschränkt, beschrieben *): ohne, daß hiermit Etwas über den Willen und die Würkungen Gottes selbst bestimmter ausgesprochen werden sollte; nur so, daß Menschenmacht und Wollen herabgesetzt werden sollte. Vor dieser Allmacht sind Menschen und Völker, Nichts. (Jes. 40, 15. 17.) Die Kirche hat diese Darstellungen, die von der göttlichen Freiheit genannt.

Jes. 14, 27. 43, 13. (Das השיב ist hier, nicht, aufheben, was Einer gethan hat: sondern, es nicht zur Ausführung kommen lassen.) 45, 9 ff. (Die Stelle, welche der, unten zu besprechenden, Röm. 9, 20 ff., zum Grunde liegt. **)) Jer. 27, 5. Dan. 4, 32. Besonders aber das Buch Hiob: 23, 13 f. 42, 2. u. a.

3. Die Allgegenwart des göttlichen Wesens, wurde in den monotheistischen Religionen des Alterthums, immer mehr pantheistisch gedacht ***). Die Anthropomorphismen des A. T. selbst beweisen, daß es nicht so bei den Israeliten geschehen sei; während doch die übrigen Prädicate Gottes (als Schöpfers und Herren der Welt), wie der Zusammenhang dieser Schilderungen selbst †) beweisen, daß

---

*) Diese Schilderungen liebt der Orient; die fatalistischen Lehren desselben (welche denn auch nie in sich selbst übereinstimmend sind) wie die des Koran, sind daher mehr nur hyperbolischer Ausdruck für die göttliche Allmacht. (Unten d. Lehre v. der Prädestination.)

**) Der Begriff der Freiheit liegt hier V. 11, nicht im, κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, sondern im: ἐκ τοῦ καλοῦντος.

***) Die Allgegenwart Gottes. Goth. 817. behandelt den ganzen Begriff so. — Thurn, Anh. zu: Sammlung abweich. Stellen u. s. w.: über pantheist. und emanatist. Vorstt. N. T. (Vgl. Art. v. d. Werken Gottes.)

†) Denn beschreiben auch solche Stellen die Würksamkeit Got-

die Idee der Allgegenwart bei ihnen auch in den ältesten Zeiten vorhanden war. Die Schulunterschiede zwischen Raumlosigkeit Gottes an sich, und Allgegenwart in der Welt, gehen natürlich die biblischen Schriftsteller nicht an, wie sie überhaupt keinen Schulbegriff aussprechen wollen. Nur wird sie bei ihnen bald mehr negativ (nicht vom Raume beschränkt) bald mehr positiv (überall hinwürkend) beschrieben. Hülfsvorstellung für den Begriff der Allgegenwart, wurde der vom Geiste Gottes.

So wenig also als die Theophanie'n in der ältesten Geschichte A. T. im Widerspruche mit diesen höheren Attributen Gottes stehen; so wenig können es auch solche Darstellungen, in welchen entweder die Gegenwart Gottes für gewisse Menschen oder Stellen der Erde, verneint zu werden scheint, oder eine ausschließliche Gegenwart für gewisse andere behauptet *). Das 1. Gen. 4, 14. (Antlitz Gottes, gleichbedeutend mit dem heimathlichen Lande) 28, 16. (Er ist hier, bedeutet: er wohnt und erscheint hier: so, daß er auch — V. 20. — mein Begleiter sein kann.)

Das ausschließliche Dasein Gottes irgendwo, bedeutet den Israeliten, bald das besonders kräftige Würken, bald den Ort seiner Verehrung, oder unmittelbarer Kraftäußerung. Die erstere Bedeutung geht durch ihre ganze Sprache hindurch: die Formeln für Heimsuchen, Kommen, und ähnliche, gehören eben dahin **). Die zweite Bedeutung

---

tes nicht allgegenwärtig; so lassen sie ihn doch um Alles auf Erden wissen.

*) Alles dieses wurde in der neueren Zeit oft zu eigentlich genommen (Ruperti, über die Gegenwart, die Wohnungen u. die Verehrungsplätze Gottes, nach der Denkart des höchsten Alterthums. Henk. Mag. VI. 210 ff.). Vgl. dieselbe Ansicht beim Cyrill v. Alex., Gen. IV. 115. Aubert., einer, schon oft gebrauchten, Stelle.

**) In dem Herabsteigen, Gen. 11, 7. 18, 21. kann allerdings der besondere Sprachgebrauch Statt haben, welcher sich in dem καταβαίνειν, descendere, der Alten findet: im Ungewitter kommen.

findet nicht sowohl in der Formel: im Himmel sein, Statt, welche (oben bei den Namen Gottes) nur die Erhabenheit und Macht umschreibt. (Daher denn das, oft Wiederholte: Gott im Himmel, sehe Alles auf Erden: Ps. 11, 4. 113, 6.) Aber da vornehmlich, wo Gottes Wohnung auf Zion beschrieben wird (Ps. 68. schildert die Besitznahme desselben), wo die Gegenwart bei der Bundeslade, im Tempel (Ps. 27, 5. and.), in oder unter den Hymnen der Israeliten (Ps. 22, 4) u. s. w. Das Wohnen (שכן) erhielt daher bei den Hebräern jene heilige Bedeutung, welche sich auch im jüdischen Gebrauche des Wortes, Schechina, ausdrückt, welchen wir oft zu erwähnen haben werden, und der, nach älteren, nicht thörichten, Meinungen, auch im σκηνοῦν des N. T. (Joh. 1, 14. Apok. 7, 15. 21, 3) anklingt.

Allgemeine Schilderungen der Allgegenwart: in negativer Bedeutung, 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18. In negativer und positiver zugleich, Jes. 66, 1. vgl. Matth. 23, 22.: allerfüllend, nicht beschränkt. In positiver Jer. 23, 23. Das Bild des Erfüllens (numine complere) scheint von jenem Begriffe, oben Hülfsvorstellung genannt, des Geistes Gottes, abgenommen zu sein. Es wurde in jüdischen (Weish. 1, 7) und christlichen (im Worte πλήρωμα) Vorstellungen sehr bedeutend *). Ps. 139, 7. Antlitz und Geist sich entsprechend. Hier aber ist Geist Gottes, Verstand und Wissen desselben. Aber Ps. 46, 7. bedeutet die Stimme Gottes durch die Welt, gerade auch die Alles durchdringende Kraft, wie es der Geist Gottes bedeutet. Amos 9, 2 ff., steht Macht und Allgegenwart beisammen **).

---

*) Die Worte, Gott aus der Nähe — Ferne, gehören, schon der Construction nach, zusammen, und machen mit einander die Prädicate aus.

**) Der Name, παντοκράτωρ, hat im Alex. und kirchl. Sprachgebrauche, auch die verbundenen Bedeutungen von Macht und Allgegenwart, zugleich aber auch die von würklicher Vorsehung und Verwaltung Gottes.

Außer Eph. 1, 23., wo nur die heilige Formel wiederholt wird (τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος) findet sich im N. T. diese Eigenschaft nur nach der Idee der Allwissenheit hingewendet. Matth. 6, 4—8. Hebr. 4, 13. (Λόγος θεοῦ läßt sich hier nach der Bedeutung, Wort, auf keine Weise durchführen. Es bedeutet wohl nach dem Alexandrinischen Gebrauche, Verstand.) Daß AG. 17, 28., als von der Nähe für die Ueberzeugung (das ζητεῖσθαι θεόν) handelnd, nicht hergehöre; versteht sich von selbst *).

30.

Attribute des göttlichen Wissens.

Die Geistigkeit Gottes wird in der Kirche gewöhnlich auf Wissen und Wollen bezogen, nach dem Schulbegriffe von Geist. Dieses ist nicht der, welcher in der biblischen Sprache herrscht.

Das A. T. hat ihn überhaupt nicht **): weder die Stellen vom Geiste Gottes (wie Ps. 139, 7) noch die vom Vater der Geister, 4 Mos. 16, 22. 27, 16. (Geister von allem Fleisch; nicht: und alles Fleisches, mit Alex.) können hierher bezogen werden. Dieses bedeutet den Herrn über Leben und Tod. Anders Hebr. 12, 9. Eher könnte Jes. 31, 3. (Jer. 17, 5. Zach. 4, 6. Ps. 56, 5) hierher gehören; wo der Gegensatz im Sinne auf Gott geht; allein es findet sich hier die weitere Bedeutung des Begriffes von Geist und Fleisch. Ob-

*) Die Philonianische und Rabbinische Formel: Gott, der Ort für Alles, hat, wie die kirchliche, τόπος πάντων — die Vermischung des altphilosophischen Sprachgebrauches (τόπος· τὸ περιέχον), und des nicht hergehörigen, aus dem A. T. (Gen. 28, 11. 2 Mos. 20, 21. 33, 21. — 2 Mos. 21, 13.) zum Grunde. (Orell. z. Arnob. I. 312.

**) Die philosophirenden Juden geben ihn in der Formel, ens simplex, פשוט, wieder — Maim. More I, 50.

gleich bei Morus: de Deo spiritu, Diss. I. 328 ff., früher bei Bengal, Gnom. z. Jo. 4. dieser weitere Begriff: mächtig, kräftig, für den einzigen, biblischen gehalten wird.) Wo aber Unsichtbarkeit und negative Allgegenwart dargestellt wird; findet sich der Sinn von Jo. 4, 21., der einzigen, das Attribut aussprechenden Stelle, angedeutet *). Röm. 1, 19 f. 1 Tim. 1, 17., sind in ihrem Zusammenhange, Parallelstellen zur Johanneischen: und das Ganze jener Rede Jesu ist seinem Sinne nach der erweiterte Gedanke von 1 Kön. 8, 27. 2 Chr. 6, 18. „Das Unsichtbare braucht nicht nur nicht verehrt, angebetet zu werden, an irdischen Stellen, sondern es soll es auch nur auf geistige Weise." **).

Allein das göttliche Wissen, dessen Begriff mit dem des Schöpfers und Herren der Welt schon gegeben war — also auch kein blos pantheistisches ***) — findet sich in den heiligen Schriften theils in allgemeinen Formeln, theils weiter ausgeführt, vor: im N. T. auch vornehmlich in jener geistig-moralischen Entwickelung. Ohne tiefere Theorie, stellt das A. T. dieses Wissen, auch das um die menschlichen Gedanken, und das Vorauswissen von diesen, häufig mit dem Schaffen zusammen, als wenn es hierin begründet würde. Jes. 43, 9—12. Amos 4, 13. Ps. 33, 15. 139, 13 f. (In der 1. Stelle: schafft die Welt, und sagt in ihr voraus; in der 2.: schafft das Gemüth, und kennt

*) Vgl. Lampe, Comm. I. 759. (Luk. 24, 39. das Wort, πνεῦμα, so, in anderer Beziehung.)

**) Und darf es nicht, wenn das Gegentheil mit dem Vorurtheile geschehen würde, daß dieses allein die rechte Art wäre. Καὶ ἀληθείᾳ nicht blos: welches der rechte Gottesdienst ist. Sondern, aufrichtig: wovon das Gegentheil wenigstens immer gedenkbar ist bei dem äußerlich vollständigen Cultus.

***) Ein solches bedeutet entweder nur die allgemeine Sympathie der Dinge, oder das Wissen der Vernunftwesen, als des entfalteten Weltgeistes.

es. *)) Auch Hiob 11, 7—12. Bei dem Vorauswissen von den Ereignissen der Welt, wird das Wissen um die menschlichen Beschlüsse als sehr bedeutend dargestellt, Jes. 41, 21 ff. 43, 9 ff. Dieses für sich beschrieben Ps. 139, 1—18. (2. Von fern, nicht, vom Himmel herab **); sondern: ehe sie sich ausbilden.) Hiob 26, 6. aber scheint das Offene der Tiefe und des Schattenreiches, nicht die Allwissenheit zu bezeichnen; sondern die Schöpfermacht, welche die Wasser von der Tiefe hinweggenommen habe.

So auch das Wissen um das Tiefere und Eigentliche des menschlichen Gemüths, in dem der Mensch den Menschen täusche, und gern auch den Weltenrichter täuschen möchte. Jer. 11, 18 ff. 17, 9 f. (das Herz ist so trügerisch, als krank, אָנֻשׁ — עָקֹב) Hiob 34, 21. Ps. 10, 13 f. 17. 11, 5. unzählig oft sonst ***). Unmittelbar auf das Leben angewendet, Sprüchw. 5, 21. 15, 311. 16, 2. (Sir. 23, 18 ff.) u. s. w. Dann allgemeine Bewunderung des göttlichen Wissens, Jes. 40, 18. Ps. 147, 5.

Sittliche Anwendung des Begriffes, im N. T.: zu trösten, Matth. 10, 30. auch für das Unvollkommene im eigenen Leben, 1 Jo. 3, 19 f. (vgl. Hiob 10, 4—6). So wie zu ermuntern, Hebr. 4, 12 f. u. s. w. Nur das beides ist noch zu erwähnen: daß ein Wissen Gottes von und um

*) In dem allgemeinen Begriffe der Israeliten bestand dieses gewiß mit der menschlichen Freiheit und dem Ursprunge des Bösen in der Willkühr des Menschen. Allein theils bemühten sich jene nicht um die Vereinigung der Gedanken, sondern sie führten nur die einzelnen vorliegenden aus: theils lag ihnen nur daran, die Erhabenheit und Macht Gottes zu steigern. — Vgl. unten bei den Weissagungen.

**) Vgl. Hufnagel a. a. O. I. 247. (Zachariä: die Gedanken, ehe sie zur That werden.)

***) Die berühmte, stehende, Formel in dieser Art Stellen im A. T.: Herzen und Nieren — scheint nicht sowohl Sinn und Verlangen, als vielmehr Inneres und Innerstes bedeuten zu sollen. So in der Gradation, Weish. 1, 6.: νεφροί, καρδία, γλῶσσα.

sich selbst (scientia necessaria) außer dem moralischen Lehrstoffe der h. Schriftsteller, obgleich dem Sinne nach in ihren Lehren *), lag (1 Kor. 2, 10. wird indessen dem Geiste Gottes jenes Wissen beigelegt): und, wo die Schrift ein Wissen Gottes darstellt um das, was unter gewissen Umständen erfolgt sein würde; dieses nur als populäre Darstellung aufzufassen sei, auf welche keine Theorie hätte aufgebauet werden sollen.

2. Aber auch in der Schriftsprache (wie in der der gesammten alten Welt) werden die Namen und Eigenschaften der Weisheit und des Wissens Gottes, bisweilen miteinander vertauscht. So bei der Weltschöpfung Beides erwähnt, wie Jes. 40, 28. Hiob 11, 7—9. Wiederum ist hier 12, 13—16. Weisheit soviel als Wissen. Dem eigentlichen Begriffe nach bezieht sich die Weisheit auf das eigene Würken Gottes; und in der That ist sich jener so im A. und N. T., als in dem Alterthum überhaupt, ziemlich gleich geblieben: nur, daß er bald einfacher, bald vollständiger gefaßt wurde. Er wurde schon oben oft erwähnt.

Der einfachere Begriff ist, Angemessenheit des Einzelnen unter einander und zu seinem Zwecke. So wurde die Weisheit, zur Eigenschaft, und dann zum Organ, des Weltschöpfers: Ueberlegung und Gedanken wurden natürlich als begleitend und vorangehend gedacht. Jer. 10, 12. 51, 15. Weisheit neben der Macht. — Ps. 33, 11. 40, 5. 104, 24. Hiob 12, 13. 28, 23 ff. 38. Vor allem die oft schon erwähnte Ausführung, Sprüchw. 8, 22 ff. (Vgl. 3, 19 f. Sir. 1, 1 ff. 24, 5 f. 42, 21 ff. 43. Weish. 7, 22 ff.) Die ersten Worte sind ohne Zweifel dichterisch so gesagt: als die erste Würkung seiner Kraft (ראשית דרכו, vgl. Hiob

---

*) Also nicht das Philosophem des Maimonides, fund. leg. 2: es seien Wesen und Selbstbewußtsein in Gott Eines; weil sonst eine Trennung in ihm sein würde. — Dieses stammt vielmehr aus dem Neuplatonismus.

40, 19) habe Gott die Weisheit selbst in sich erschaffen (קנה 5 Mos. 32, 6. und קנין Ps. 104, 24. 105, 21.) um durch sie dann das Weltall zu bilden *).

Dan. 2, 20—22. wird, ganz dem Sinne dieses Buches gemäß, die Weisheit Gottes (das Licht bei Gott) in den Ereignissen der Menschengeschichte nachgewiesen. (Aehnliches, Hiob 12, 18., mehr von der Herrschermacht Gottes.) Aber höchst bedeutend erscheint der Begriff im N. T., vornehmlich in den Paulinischen Schriften. Er bedeutet nämlich die Zusammenstimmung der gesammten Menschengeschichte zu dem höchsten Endzwecke, dem eigentlichen Weltplane der Gottheit, dem μυστήριον (der Sache der Erlösung). Diese Gedanken finden wir ausgeführt: Röm. 11, 33 f. 16, 27. Eph. 3, 10. Kol. 2, 3. (ἐν ᾧ auf μυστήριον, nicht auf Christum zu beziehen.) 1 Tim. 1, 17. (μόνος σοφός oder σοφός. Wie Jud. 25). Vgl. 1 Petr. 1, 12. Und in diesem Sinne wird auch die göttliche Weisheit, als erhaben über die der Welt und Menschen dargestellt. 1 Kor. 1, 21. und anderwärts.

31.

Attribute des göttlichen Wollens.

Das Wollen Gottes bedeutet in der Schriftsprache das Beschließen und das Beschlossene, oder Freiheit oder Wohlwollen: so in der des N. T. besonders εὐδοκία. Nirgends wird der göttliche Wille, wie im Judenthume und in der Kirche, als Substrat von Eigenschaften behandelt: was denn auch nur ein Schulbegriff ist.

---

*) נסכתי gewiß nicht emanatistisch (Paulus Comm. IV. 20) sondern, als Herrscherin, Mitherrscherin, aufgestellt (Umbreit z. d. St.) oder auch, nach der alten Erklärung, blos: bestimmt, verordnet. Dagegen hat Umbreit im מאז 22. eine, dem Vf. fremde, Metaphysik gefunden: ehe es noch: damals, hieß.

Diese Eigenschaften stehen, ihrem Begriffe nach, in vorherrschender, ja alleiniger, Beziehung auf das Leben der Menschen. Es sind: Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, Beständigkeit: bald mehr, bald weniger, von einander getrennt; bei den Israeliten nach Wort und Begriff gerade am wenigsten. Wie es denn in dem צדק selbst liegt (welchem das δίκαιος in allen Bedeutungen entspricht *)) so ist es in der Würklichkeit. Es kommen alle diese Eigenschaften auf die Selbstübereinstimmung, Beständigkeit, Gottes hinaus. (*Storr.* de vario sensu vv. δίκαιος et cognatarum in N. T. Opuscc. I.) **)

Gerechtigkeit hat in der Schriftsprache eine beschränktere Bedeutung, darin, daß sie vorzugsweis auf Lohn und Strafe, und hierbei wieder vornehmlich auf das Aeußerliche des Lebens bezogen ***); dann aber auch ausschließlich im Leben der Einzelnen nachgewiesen wird. In weiter Bedeutung steht die δίκη der Alten. Die Ehre Gottes ist in den Reden der Israeliten, immer der Endzweck dieser Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit †). Jene Schilderungen sind nun so unzählige als mannichfach, in den biblischen Schriften: und das Prophetenthum lag, seinen Gegenständen nach, ganz in dieser Idee der göttlichen Gerechtigkeit: weswegen denn auch jene Schilderungen sich meistens auf die Strafgerechtigkeit beziehen. Diese ist der

*) Also dieses nicht nach dem classischen Gebrauche zu deuten, wie bei Usteri a. O. 67.

**) Güte und Milde scheinen diese Worte für sich nie zu bedeuten: nur, sofern sie Seelengüte, Vollkommenheit überhaupt anzeigen, kann der Sinn bisweilen auf jene Eigenschaften gehen. (Auch Ps. 103, 6. 145, 17. Röm. 3, 25 f.)

***) Hieraus stammte dann in der jüdischen Gesinnung auch das, daß alle Geschicke, als Lohn oder Strafe genommen wurden. In der alten Denkart war dieses durch den Begriff der Prüfung und Läuterung abgehalten worden.

†) Dieses denn auch die Eifersucht (2 Mos. 20, 5. 34, 14. Jes. 9, 6 u. a.)

Haß des Bösen (5 Mos. 28, 63. Ps. 5, 5. 11, 5) der Zorn Gottes (חרון und ὀργή bedeuten an sich blos die Aeußerungen einer Erzürnung oder Abneigung): darum steht auch die Güte gewöhnlich neben der Gerechtigkeit aufgeführt (Ps. 36, 6 f. *) and.) und nicht als Beschränkung von dieser **).

Das Allgemeine, 5 Mos. 32, 4. Ps. 7, 11. 37, 37 f. 73. 145, 17. Hiob 34, 10—12. 19. Amos 3, 2. ***) und so denn (ohne den Begriff selbst bestimmter darzulegen) auch im N. T., wie Röm. 2, 11.

Zweideutige Stellen lassen sich auch hier wieder durch andere genauer bestimmen, oder finden im Sprachgebrauche selbst ihre Erklärung. 2 Mos. 33, 19. (Röm. 9, 15), kein unbedingtes, grundloses Begünstigen (Paulus wendet die Stelle auch nicht so an) sondern: der Begünstigte erhalte immer auch Beweise der Gunst †). Von solcher Art ist auch das Bestrafen der Sünden an Kindern und Enkeln, 2 Mos. 34, 7. 4, 14, 18. (Wogegen Ezech. 18.: so wie auch dort 14, 13 ff. — Gen. 18, 23 ff. — davon gesprochen wird, daß die Guten niemals mit den Bösen gestraft

---

*) Der letzte Satz V. 7: Menschen und Thiere beschützest du — bezieht sich auf die Güte, von welcher vorher die Rede war. Sonst würde sich hier ein weiterer Begriff der Gerechtigkeit Gottes finden.

**) Dieses ist auch der einfache Grund, aus welchem 2 Mos. 34, 6 f. 4 M. 14, 17 f., Erbarmen und Strafgerechtigkeit nebeneinander stehen. „Eben so mild und wohlthuend, als verderbend für die Widerspenstigen.“ Die jüd. Formeln (Avoda Sar. 1) Gott steige bisweilen auf vom Stuhle des Gerichtes, und sitze nieder auf dem der Gnade — wendet Hottinger, de attr. D. 327. auf den θρόνος χάριτος, Hebr. 4, 16. an.

***) Die Schilderung dort 3 ff., enthält eine Gradation von vielem Sinne. Nichts geschehe ohne Ursache — die Drohung habe ihren Grund — das Unglück habe den seinen. Von 6. an werden dann mancherlei Ankündigungen des großen Unglückes neben einander gestellt.

†) So auch, lieben und hassen, Mal. 1, 2 f.

würden.) Es könnte als ein unbedingter Ausdruck für die Strafgerechtigkeit aufgefaßt werden: weniger wahrscheinlich ist es, daß an fortgepflanzte, natürliche Uebel zu denken sei. Die Stelle selbst aber (beigesetzt: wenn sie mich hassen) zeigt vielmehr, daß der Sinn sei: das Böse vertilgend durch ganze Geschlechter hindurch. Dieses ist eine, auch sonst, gangbare, Beschreibung der göttlichen Gerechtigkeit *).

Ps. 18, 26 f. (gut mit den Guten, bös mit den Bösen) drückt natürlich die Uebereinstimmung des menschlichen Handelns und der göttlichen Gerichte aus. — Hiob 35, 5—8. ist es zweideutig, ob in dichterischer Unbestimmtheit und Uebertreibung der Sinn ausgesprochen werden solle: der Böse schade sich selbst allein — oder: der Gute habe kein Verdienst bei Gott. Eigentlich ist die Stelle in keinem Falle zu nehmen.

Am reinsten ist die Idee der göttlichen Gerechtigkeit gerade in der ältesten Gnome A. T., Gen. 4, 7. ausgesprochen worden **). Die Anthropomorphismen bei diesem Gegenstande hebt Hos. 11, 9. auf (mögen wir hier nun die Leidenschaft, welche sich nicht in Gott finde, in dem בוא, oder im עיר, finden).

2. Heiligkeit, als Attribut Gottes, gehört auch zu den charakteristischen Begriffen der alten Religionen; wie der Vatername. Im moralischen Sinne (d. i. sowohl, als Lauterkeit und Erhabenheit des Wollens, als, wie das Wohlgefallen an dem Guten und Reinen allein) finden sich gerade die Namen des Heiligen nirgends im Heidenthume von Gott gebraucht: aber auch nicht im A. T. ***).

---

*) Ἄγος heißt dieses Böse bei den Griechen. Plutarch über die späte Strafe der Gottheit; und Wyttenbach zu ihm (vgl. Animadverss. ad Plut. Opp. Moralia. Leipz. 821. II. 473 ff.) Auch Luzac: exercitt. in loca vett. de vindicta divina. L. B. 793.

**) M. Lehrb. d. Sittenl. 70. Fleck in Winer's exeg. Studien I. 175 ff.

***) *Suringar*, de diversis vv. קדש, ἅγιος et affinium in

Das קדוש erscheint, auf Gott bezogen, vielmehr in drei Bedeutungen: abgesondert überhaupt, erhaben in Kraft und Würksamkeit, verehrungswürdig. Das 1., 3 Mos. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7. (Der Sinn: sie sollen sich trennen von der Sitte des Heidenthums *); so wie er nichts gemein habe mit den Gottheiten von diesem, über dieselben erhaben sei.) Das 2., 2 Mos. 15, 11. Ezech. 38, 23. Hos. 11, 9. u. a. schon oben erwähnt. Das 3., Jos. 24, 19. Jes. 6, 3. (Sir. 43, 10. 47, 8. and. Apok. 3, 4. Matth. 6, 9. Luk. 1, 49.) Auch da, wo der Heilige von Israel erwähnt wird. Jes. 12, 6. 29, 19. 37, 23. 40, 25. 43, 3. 15. Ezech. (38, 23.) 39, 7. So hat das קֹדֶשׁ (Ps. 68, 18. **) 115, 21. u. a.), ein, in den jüd. Lehren sehr wichtig gewordenes, Wort, seine Bedeutungen hiernach. Auch Hiob 6, 10. ist der Heilige wohl nur, der Allgebietende.

Im N. T. herrscht für das ἅγιον (so von Gott, als von Menschen gebraucht) die Bedeutung vor, in welcher es dem κόσμος entgegensteht: also, erhaben über die Welt ***).

S. S. significatibus. Franeker 794. Gegen Zachariä (auch Vorr. 2. Th. bibl. Th.), Storr, z. Br. a. d. Hebr. 291. and.

*) Noch in engeren Bedeutungen steht der Name der Heiligung, 2 Mos. 19, 10. 5 Mos. 23, 14. 1 Sam. 16, 5. — Das, heilig sein, bedeutet in obigen Stellen, etwas Mehr, als, von Gott auserlesen sein (3 Mos. 20, 24. 5, 7, 6. 14, 2) und, von Gott gebraucht, Mehr als, allein sein Gott sein (3 Mos. 18, 30. Jos. 24, 19).

**) Zu übersetzen: Sinai ist in der Herrlichkeit Gottes, er glänzt.

***) In dem Worte, κόσμος, scheint kein besonderer Sprachgebrauch bei den einzelnen Schriftstellern N. T. Statt zu haben. Nur der Zusammenhang bestimmt es, ob das Wort, das, von Gott Verschiedene (die Sinnenwelt) oder das, Gott Entgegengesetzte, bedeuten solle. Aber es stand auch dem Heiligen, wie die Mehrzahl den Auserwählten, entgegen. (Dann gleichbedeutend mit ἔθνη und dem ἔθνος τῆς γῆς, עם הארץ, der Juden.) Das Böse konnte es in allen diesen Bedeutungen bedeuten. — Ueber

Es ist daher auch immer von weiterem, als nur dem moralischen, Sinne, und von mehr negativer Bedeutung. Nur 1 Petr. 1, 15 f. hat, bei einer Anwendung der Rede aus 3 Mos. 19, 20., diese moralische Bedeutung gebraucht. Dagegen steht es Joh. 17, 11. sehr angemessen, neben der Bitte Jesu, die Seinen aus der Welt zu retten *).

Aber viele andere Prädicate drücken in beiden, A. und N. T., jene moralischen Attribute aus: nur dort mehr in Beziehung auf das, was Gott an den Menschen liebe und wolle. Vgl. Ps. 11, 7. hier als inneres Attribut, dem sich die Menschen annähern sollen. Matth. 19, 17. und parall. Eph. 4, 24. 1 Jo. 3, 3. 7. (ἁγνός — δίκαιος.) Hier auch 1, 5 ff. das Bild vom Lichte in Gott, dafür ausgeführt.

3. Die Güte Gottes ist ein durchaus populärer Begriff: welcher auch in den Schriften A. und N. T. nur, als die Freude am Wohlthun, und zwar in Bezug auf alle seine Geschöpfe, dargestellt wird **). Wiewohl sie nun häufig der andere Theil von der göttlichen Gerechtigkeit ist; so wird doch überall, auch im A. T., das stets Unverdiente bei den Menschen angedeutet: und nach der Stellung, welche das Evangelium in seiner Zeit einnahm, der Sünde und dem Verderben entgegenzustehen, mußte dieser Begriff im N. T. vorherrschen (daher die Liebe hier vorzugsweis, als Gnade erscheint). Dieses Unverdiente, auch als vergebende, übersehende, Liebe dargestellt; giebt aber auch den

---

das Wort vgl. H. Planck, de fundamento theologiae recentioris. I. 1812. (Gegen Daub.)

*) Als Prädicat der Christen, ist das ἅγιοι also auch dem κόσμος, nicht den ἁμαρτωλοῖς (Hufnagel) entgegengesetzt.

**) So auch bei Griechen und Römern. Die Platoniker leiteten nur diese göttliche Güte weiter aus der Natur Gottes ab (von dem μεταδοτικόν). Es war nur eine besondere Anwendung des Prädicats, in welcher die Todesgötter in den Mysterien, ἀγαθοὶ θεοί genannt wurden. (Creuzer's Mythol. II. 413. N. A.)

meisten Stoff und Anlaß zu menschlichen Schilderungen jener Güte. Sie finden sich hier auch am meisten: daher auch solche Stellen keiner Theorie zum Grunde zu legen sind.

Allgemeine Darstellungen *): Ps. 36, 6. 57, 10. 103, 11. (Im Himmel — bis zum Himmel — über ihm.) In der Weltschöpfung und Verwaltung, und in den Volksgeschicken beschrieben. Ps. 33, 5. 11. 136, 4 ff. 147, 8 f. (Matth. 5, 45. AG. 14, 17.)

Aber jenes Unverdiente der göttlichen Güte, in einer Reihe bekannter Attribute ausgeführt: 2 Mos. 34, 5—7. 4 Mos. 14, 17 f. — 1 K. 19, 10 ff. (Henk. Mus. III. 316 ff. — wohl das Bruchstück einer poetischen Darstellung) Ps. 103, 8. (נטר gedenken. Jer. 3, 5. 12.) Röm. 3, 26. 11, 22. Eph. 1, 6. Doch es ist, wie schon bemerkt, diese Erbarmung und Gnade bei den Aposteln das Princip aller göttlichen Segnungen. Dahin auch die φιλανθρωπία Tit. 3, 4 **). Die Ausführungen hiervon im N. T., hängen mit den christlichen Lehrdarstellungen selbst genau zusammen; wie diese weiterhin zu entwickeln sein werden.

4. Die Beständigkeit liegt ihrem Begriffe nach, schon in den vorigen Attributen inne, und auch die Namen von ihnen insgesammt, werden mit einander vertauscht. Wo sie besonders und ausdrücklich beschrieben wird,

---

*) Liebe wird im A. T. immer nur von der Begünstigung der Menschen und natürlich so der Israeliten insbesondere (5 Mos. 7, 8. 1 K. 10, 9) Güte von dem Wohlwollen überhaupt, gesagt. Dagegen die Johanneische Sprache (1, 4, 8) auch die Liebe in diesem Sinne gebraucht, wiewohl im N. T., und bei Allen, gewöhnlicher die Liebe, als Grund (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8) oder Folge (2 K. 13, 13) der Erlösung beschrieben wird. Im moralischen Sinne wird Güte Gottes nur Matth. 19, 17. (Mark. 10, 18. Luk. 18, 19) gesagt.

**) In mystischem Sinne wahrscheinlich Weish. 1, 6. 7, 23. bedeutet dieses Wort, daß sich Gott gern mit den Menschen vereine.

erscheint sie immer als Wahrhaftigkeit; ganz dem Ursprunge und Sinne der heiligen Schriften gemäß. Denn die göttliche Wahrhaftigkeit ist die Beständigkeit dessen, welcher sich Menschen geoffenbart hat, sei es in Wort oder in That; und zwar sowohl in der Beziehung, daß er sich ausspreche, wie er es meine, als in der, daß er es treu halte und ausführe, wie er es gesprochen habe.

Das 1., 5 Mos. 32, 4. 2 Chr. 15, 3. (Aber das אֵל אֱמֶת drückt bekanntlich, nicht nur die Wahrhaftigkeit, und nach beiden Bedeutungen, sondern auch das wahre Sein, die Würklichkeit Gottes, aus (Jer. 10, 10) *)).

Das 2. findet sich noch häufiger. Jes. 40, 8. (65, 16.) Ps. 31, 6. Mal. 3, 6. (2 Tim. 2, 13.) In Beziehung auf die Israeliten, ist die Wahrhaftigkeit, gewöhnlicher Beisatz von Huld (חֶסֶד). So denn auch, Röm. 3, 4. 2 K. 1, 18. Tit. 1, 2. Apok. 15, 3. ἀληθής, ἀψευδής, πιστός **). — Von Beschlüssen und Aussprüchen: es gereue Gott ihrer nicht. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. (Röm. 11, 29. ἀμεταμέλητα.). Dagegen nun der Anthropomorphismus in den Darstellungen: es gereue Gott. Bald als allgemeines Prädicat: er höre gern auf wehezuthun, Jer. 18, 8. Joel 2, 12 f.; bald als Schilderung eines veränderten Beschlusses, Gen. 6, 7.

Dieses sind die biblischen Attribute der Gottheit, nach ihren ursprünglichen Darstellungen. Für den Inbegriff derselben giebt es hier keine Bezeichnung; auch so also keine Trennung vom göttlichen Dasein und dem Wesen, der Substanz Gottes. Die Herrlichkeit Gottes bedeutet, wie oben

*) In der kabbalistischen Theologie entspricht das letzte, der alphabetarischen Stellung der Buchstaben gemäß, dem, ἀρχή, μέσον, τέλος.

**) Bei den Griechen sind die Orakelgottheiten ἀληθεῖς. (S. Ausll. z. Tryphiodor. S. 469. Wern. Ausg.)

schon gesagt, meistens die erscheinende Gottheit selbst *): doch ist es auch dasjenige Wort, welches sich bisweilen (2 Mos. 33, 18. Ps. 19, 1. 96, 3. 113, 4. 115, 5. **)) am ersten mit dem Schulworte: Unendlichkeit, ausdrücken lassen kann. Seligkeit, nur 1 Tim. 1, 11. 6, 15.: hier wohl in der gangbarsten Bedeutung: Unabhängigkeit, Selbständigkeit ***). Vollkommenheit ist im Sprachgebrauche der Schrift, niemals die der Schulen. Hiob 11, 7. (תכלית nicht Prädicat Gottes; sondern עד־ת" völlig, vgl. Ps. 139, 22). Das תמים 5 Mos. 32, 4. und τέλειος Matth. 5, 48. steht in verschiedenem, aber ganz populärem Sinne. Auch die Alexandriner wollten Ps. 145, 3. in dem (kirchlich viel gebrauchten) οὐκ ἔστι πέρας — nicht die Unendlichkeit ausdrücken †).

---

*) Maim. More I. 64. Andere jüdische Meinungen über die Herrlichkeit 2 Mos. 33., s. Hottinger a. a. O. 333 f.

**) Beim Johannes so die δόξα in Jesu, 1, 14. 2, 11. Und so wahrscheinlich die μεγαλοπρεπὴς δόξα 2 Petr. 1, 17. für Gott selbst.

***) Menschlich ausgeführt Ps. 50, 8—14. Ἀπροσδεὴς 2 Makk. 14, 35. 3, 2, 9. vgl. AG. 17, 25. — Ἀνενδεὴς θεός bei den Griechen gewöhnlich in denselben Beziehungen; Valcken. diatr. Eur. 41. — Das εὔδαιμον und μακάριον auch von Unabhängigkeit (αὐτάρκεια) vornehmlich bei Philo häufig: Wetst. zu 1 Tim. 1, 11. und Josephus, Arch. 10, 11, 7. Ap. 2, 22. — Die Philosophen, Anaxagoras und Aristoteles besonders, (vgl. Schneider zu Ar. Pol. 3, 6) bezogen daher das Selige der Gottheit auf ihre, nur innerliche, Thätigkeit, die θεωρία.

†) Πέρας bedeutet hier τὸ περαίνειν. Theodoret z. d. St.: ἄπειρον, μὴ ἐφικτόν. Der Ausdruck κάλλος von der göttlichen Erhabenheit, bei Joseph. Ap. 2, 16. ist eine unglückliche Nachahmung des altgriech. Sprachgebrauches. In den Apokryphen und bei den Alexandrinern findet sich nirgends jenes Wort und καλλονή für Vollkommenheit überhaupt (Bretschn. th. Ios. 19): immer bedeuten sie: Schönheit (Weish. 8, 2. 13, 3) oder Reiz (Sir. 6, 15).

32.

Die Offenbarungen dieses Gottes, im A. T. vornehmlich auf die Angelegenheiten des Isr. Volkes bezogen, wurden dort in Erscheinungen und fortgehenden Eingebungen; im N. T. werden sie in der Person und Geschichte Christi, und einer allgemeinen Geistesbelehrung nachgewiesen: hier aber die Offenbarung nur auf den göttlichen Plan im Evangelium bezogen.

Es ist hier nicht mehr von Offenbarung des Daseins überhaupt, sondern der von Wollen und Werken Gottes, die Rede. Der biblische Sprachgebrauch versteht dieses auch gewöhnlich unter Offenbarung; da überdieß in ihm das göttliche Sein und Wesen immer nur in Beziehung auf Wollen und Werke dargestellt wird. Die unpassende Erweiterung des Off. Begriffes, besonders die durch Vergleichung des fremden, vornehmlich des classischen, Sprachgebrauches; hat nicht nur die biblische Untersuchung, sondern auch die kirchlich-theologische, über Offenbarung, wie über Inspiration, erschwert *).

Was die Offenbarungsbegriffe in der übrigen alten Welt, vornehmlich der classischen, anlangt; so ist zum Unterschiede derselben von dem biblischen zu bemerken, daß: 1) dieser immer, zuletzt und eigentlich von der Idee des

*) Die Schriften (historischer oder reinbiblischer Art) über Inspiration, gehen gewöhnlich auch Lehre von Offenbarung an. *Sonntag*. doctrina inspirationis, eiusque ratio, hist. et usus popularis. Heidelb. 810. *Knapp*. in 1 P. 1, 19. Scr. v. a. 1. Ueber chr. und heidn. Off. Begriff: Tittmann, ü. Supernat. u. s. w. 329 ff. Ueber den biblischen Offenbarungsbegriff vgl. Schott's Briefe ü. Rel. u. chr. Off.glauben. 101 ff. *C. F. Fritzsche* de revelat. notione biblica. L. 828. Die neueren Dogmatiker überhaupt haben den Gegenstand auch biblisch genauer untersucht.

Israel. Schutzgottes, und seiner Verbindung mit dem Volke, ausging: dessen, der doch aber auch Gottheit der Welt wäre, 2) die Vorstellungen bei Griechen und Römern immer mit dem Begriffe von Gottheit in der Welt (pantheistischem oder polytheistischem) zusammenhingen; oder 3) eine mystische Vorstellung von Vereinigung mit Gott aussprachen (bei Sokrates vornehmlich); oft aber auch 4) einen weiteren Gebrauch von, Gott und, göttlich, befolgten, welcher den Israeliten von Altersher fern lag: den für, erhaben, vortrefflich *). — Uebrigens liegt den biblischen Offenb.=begriffen (aber in der That auch denen des Alterthums überhaupt), nicht sowohl die einfachere oder rohere Denkart zum Grunde, allenthalben gern die Mittelursachen zu übergehen; sondern Bedürfniß und Gewohnheit, Gott als das handelnde Princip bei den ausgezeichneteren Erscheinungen der Volks= und Menschengeschichte, vornehmlich aber in der der Religion, anzunehmen. Der Grund lag also mehr im Gemüthe, als in der Erkenntniß. Die eigentlichste Offenbarung blieb bei den Israeliten und im Urchristenthum, das Mosaische Gesetz (daher תורה schlechthin für Offenbarung **)). Allein die fortwährende, unmittelbare, Leitung des Volkes Gottes, erforderte auch fortgehende Gottesbelehrungen. Diese wurden von jener, und unter einander, bei Juden und Christen, dem Grade des göttlichen Einflusses nach, unterschieden.

1. Bei den Israeliten hatte alle Offenbarung ihren Zweck und Gegenstand in den Angelegenheiten des Volkes:

---

*) Bloßer Superlativ oder bloße Intension liegt niemals in den Formeln, mit dem Gottesnamen zusammengesetzt: sondern immer eine gewisse Beziehung auf Gott. (Vgl. besonders Psalm 68, 16. 17. 104, 16.) Von jenen sind die zu unterscheiden: vor Gott (indice Deo), welche allerdings nur die Bedeutung verstärken. (Gesen. Lehrgeb. 694. Winer Gramm. 99.)

**) Doch auch von den prophet. Offenbarungen Jes. 8, 16 ff. (Vgl. das. Gesen.)

für welche auch die Kenntniß des Göttlichen und des Guten und Rechten bestimmt sein sollte; das Volk nämlich in seiner glücklichen Verfassung zu begründen. Ueberhaupt war (wie im allgemeinen Theile ausgeführt wurde) der Mosaismus nicht für das Wissen bestimmt, sondern für das Leben, und zwar das des Isr. Volkes.

Nur in den Büchern, Hiob, und, Sprüchwörter, könnte den Offenbarungen (und nicht gerade denen des Gesetzes allein *)) ein Zweck des Wissens für sich beigelegt zu werden scheinen. Doch wird auch hier, 29, 18. ausdrücklich die praktische Bedeutung dabei festgehalten. „Ohne die Offenbarungen (חָזוֹן) müssen die Menschen sittenlos werden **).“ Auch die Offenbarungen im Buche Hiob haben zuletzt moralische Beziehung.

Es giebt indessen auch im A. T. uneigentliche Offenbarungsbegriffe, und einen besonders, welcher dem der mittelbaren in unseren Schulen entspricht. Ueberhaupt wurde das, was im Sinne des Mosaismus und zum Vortheile der Sache und Anstalt geschahe, als göttlich befohlen und gegeben angesehen. Nicht nur also lag diese Ansicht dem Offenbarungsglauben der Israeliten zum Grunde; sondern sie wendeten auch mit Bewußtsein auf Gegenstände dieser Art die Namen von Offenbarung in einem freieren Sinne an ***).

*) Offenbarungen im B. Hiob.: oben S. 69. — 4, 12 ff. und die neuen Arten der Off., Gedanken, Gesichte des Nachts; Geistererscheinung am Tage — dunkle, laute Zusprache. 33, 14 ff.

**) Alex. wenden den Satz um (ohne wohl anders gelesen zu haben): οὐ μὴ ὑπάρξῃ ἐξηγητὴς ἀνδρὶ παρανόμῳ. Im Worte, Volk, liegt (nach dem Sprachgebrauche und dem Gegensatze in der Stelle) nicht gerade blos die Bedeutung, Ungebildete, Unmündige, (Ziegler) sondern es faßt Menschen aller Art zusammen. — Die Parallele bei Umbreit, Jes. 8, 20—23, beruht auf der moralischen Erklärung jener Stelle, der die eigentliche vorzuziehen scheint.

***) So war es nur israelit. Formel, die, in welcher auch weltliche Kenntniß, sofern sie für den Cultus des Volks gebraucht wur-

Dann aber heißt auch dasjenige durch die Offenbarung gegeben, was aus dem Gesetze durch Erwägung und Nachdenken abgeleitet wird, und die Belehrung, welche der Einzelne sich aus dem Gesetze nimmt. (Mittelbare Offenbarung in anderer Bedeutung.) So Ps. 40, 6. (das Ohr eröffnen, ausdrückendere Formel für, es frei, offen, darlegen, Hiob 33, 18) möge man hier nun als Gegenstand der Offenbarung, das annehmen, daß Gott die Opfer für sich nicht gefallen; oder, das, was unter den vorgeschriebenen Pflichten für ihn gehöre *). 118, 18. (wenn das יסר hier die Bedeutung, belehren, hat.)

Ferner findet sich im Sprachgebrauche A. T. auch die Offenbarung durch die Natur; wenn gleich hier nicht die sonst gangbarsten Formeln für Offenbarung angewendet. (Davon wurde beim Dasein Gottes schon gesprochen.) Hiob 32, 8. Der „Geist Gottes im Menschen", welcher sie belehren soll, ist hier offenbar Geist und Vernunft selbst. Vgl. 33, 4. Dieses ist auch Sprüchw. 2, 6. die Weisheit von Gott, als die allgemeine Vernunftgabe, oder die besondere Ausrüstung Einzelner von Natur: und es kehrt dieses in den Apokryphen häufig wieder, besonders Weisheit 7, 27.

---

de, auf Gottes Geist zurückgeführt wird. 2 Mos. 31, 3. 35, 31. Oder bürgerliche Geschicklichkeit und Thatkraft, wenn sie für Volkszwecke oder im Sinne desselben Statt hatten. Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 6.

*) Das Alex., *σῶμα κατηρτίσω μοι*, ist gewiß weder falsche Lesart, noch aus einer solchen entstanden: auch deutet es wohl weder auf die Bereitung zum Sklavendienste, noch auf die zum Opfer, hin. (Wie Hebr. 10, 5. Vgl. Michaelis krit. Coll. 319 ff. *C. C. Tittmann.* Opuscc. 195 ss.) Sondern es ist eine Alexandrinische, unbestimmte Formel, welche sich aus dem Nichtverstehen des Originals her schrieb. Für, Ohr, wurde Leib gesetzt; und für, durchgraben, bereiten. (Apollinaris, der Metaphrast der Psalmen, scheint diese Uebers. zu nehmen: dennoch bedürfe man der Sühnopfer: *αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτήναο σάρκα γενέθλης.*)

10, 16. 12, 1. Sir. 39, 6.: in jenem Buche in einem mehr mystischen Sinne, als hier *).

Eine historische Offenbarung endlich findet sich in solchen Stellen dargestellt, in denen die Gerichte Gottes, als Belehrungen und Ermahnungen beschrieben werden, und Offenbarung, nicht blos Darstellung seiner Eigenschaften bedeutet Ps. 73, 17. 98, 2. Jes. 53, 1. — Es blieb bei Allem diesen immer Hauptbegriff im Volke, daß Israel allein der eigentlichen Offenbarungen gewürdigt worden sei. Ps. 103, 7. 147, 19 f. (AG. 14, 16) **).

2. Die eigentliche Offenbarung aber, die besonders des Grundgesetzes der Israeliten, der Thora, stellt sich nach Art und Mitteln, in Geschichte und Lehre des Volkes sehr mannichfach dar ***).

Die Theophanie'n hatten, wie wir schon oben, 73 ff. sahen, auch andere Bedeutung: sie sollten auch einer unmittelbaren Würksamkeit Gottes dienen. Als Mittel für eine Offenbarung, galten sie, theils als das alterthümlichste, theils als das erhabenste. So beim Moses besonders; und alle erhabenen Schilderungen von diesem und seiner Würde im Isr. Volke, sind hiervon abgenommen. Auch hierbei finden sich dann wieder jene Beschränkungen der unmittelbaren Erscheinung Gottes: besonders die Vertauschung der Namen von einem Engel Gottes und von Gott selbst.

Aus dem allgemeinen Glauben der alten Welt waren die Offenbarungen durch Visionen und Träume †) ent-

*) Bei Sirach herrscht die Offenbarung im Gesetze vor. — Freimüthige Ansichten vom Traume, 31, 1 ff.

**) In Beziehung auf diese Volksmeinung hat auch wohl der Chald. Ps. 19, 2. die Verkündigung des Himmels in eine der Himmelsbeobachter verwandelt.

***) G. Wernsdorf. de divinis revelationibus, earumque varietate. Diss. 1. XX. Witsius Miscell. SS. I. 1 ss. Ueber Einzelnes noch manches Besondere, im Folgenden zu erwähnen.

†) In der Kirche des Mittelalters hierher die, mit Alex. und Vulg., ἐν ἐκστάσει, in mentis excessu, falsch gedeutete, Stelle,

lehnt: auch die in den Opfern. (Gen. 4, 4 ff.) Den Israeliten eigenthümlich war die durch die Urim und Thummim: von welcher man wohl annehmen muß, daß ihre Art und Bedeutung frühzeitig verloren gegangen, daher dann verschieden gedeutet worden sei. Vielleicht bedeuteten sie ursprünglich nur eine Inspiration im Priesterschmucke *).

Dann gingen aber in der prophetischen Zeit die Theophanie'n und jene alterthümlichen Offenbarungsarten in die prophetische Ekstase, und die durch den göttlichen Geist über **). Dieser letzte blieb dann die vorherrschende im Glauben der Israeliten. — Die späteren Juden nahmen ganz gegen den Schriftgebrauch, den Geist Gottes, als eine niedere Offenbarung gegen das Prophetenthum (נבואה); und unterschieden beide nach den Perioden der jüdischen Geschichte, ohne die Begriffe genauer aufzufassen ***). Nur

---

Ps. 68, 28. Sie leiteten das רֹדֵם von רדם ab. (Richard v. S. Victor Beniamin minor.)

*) Bellermann; die U. u. Th., die ältsten Gemmen. 824. Saalschütz in Illgen's hist. th. Abhh. III.: vgl. mit Theile, krit. Journ. d. th. Liter. V.

**) Die Wortbedeutungen und die verschiedenen A. T.lichen Darstellungen des Begriffes vom Geiste Gottes, im Art. von der Trinität. Nur dieses hier: Geist der Heiligkeit (wie es bekanntlich im A. T. allein gesagt wird) bedeutet wohl nur den von der Herrlichkeit d. i. von Gott selbst, verliehenen. Philo und Josephus gebrauchen deswegen das Prädicat, ἅγιον, nicht, als ein israelitisch-dunkles. Dasselbe ist Dan. 5, 11.: Geist des heiligen Gottes. Und so ist das ἅγιον (wie auch als Prädicat der Schrift) ursprünglich nur Bezeichnung göttlichen Ansehens, der Erhabenheit, auch im N. T.; doch so, daß der Gegensatz mit κόσμος auch hierbei besteht. Dan. 2, 23. ist Macht dasselbe mit Gottesgeist. Als Prädicat Daniels, nicht in der Bedeutung, edler Menschengeist — im ἐξήγειρε πν. ἅγ. Sus. 44. — In der Kirche wurde bisweilen wohl zwischen ἅγιον und θεοῦ πνεῦμα unterschieden: vgl. Var. bei Röm. 15, 19.

***) Vgl. Mai. theol. iud p. 9 ss. Die Prophetie ist einer der vielgedeutetsten Begriffe bei den späteren Juden. Mai-

etwas Stellvertretendes für jene προφητεία, nahmen sie in der Bath Kol an — Himmelsstimmen, in ausgezeichneten Umständen oder zu Gunsten ausgezeichneter Personen. (So genannt, entweder als Arten einer göttlichen Ansprache, oder als mittelbare Ansprache *).)

Der Geist Gottes blieb denn aber unter den Juden immer, Auszeichnung und Vorzug gewisser Einzelner. Das Urchristenthum schloß sich dagegen an die Reden der Propheten an, welche eine allgemeine Geistesmittheilung in der messianischen Zeit beschrieben hatten; nämlich die gleiche, prophetische Würde Aller im Volke, ebenso, wie Moses schon Alle für Priester erklärt hatte: in dessen Geschichte aber die Geistesmittheilung nur noch, als von ihm abgeleitet, beschrieben worden war, 4 Mos. 11, 17. 25 **). Es geschieht besonders: Jes. 32, 15. 44, 3. (54, 13. Jer. 31, 33 f. derselbe Sinn.) Ezech. 36, 27. ***) 39, 29. — Geist,

---

mon. More 2. Th. Fund. leg. 7. u. A. Die Stellen A. T., welche auf eine Veränderung des Wesens bei den Propheten zu deuten scheinen (1 Sam. 10, 6. — Gen. 15, 12. Dan. 10, 8) gaben den Juden Anlaß, die Theilnahme an Gott im prophetischen Zustande darzustellen: zugleich dann aber auch den Philosophen unter ihnen, den Begriff auszudeuten (Maimonides: durch den intellectus agens mit Gott vereinigt. Maim. ist in diesem Artikel, und überhaupt, die Quelle des Spinoza.).

*) Oder durch Personification der Stimme Gottes, wie sie bei den späteren Juden oft Statt hatte. — Die Erklärung vom Nachhalle bei Juden und Christen, scheint für einen jüdischen Sprachgebrauch zu natürlich zu sein; und vermischt wohl verschiedene Bedeutungen jenes Ausdruckes mit einander. Nach dieser Erklärung verstanden einige Juden die Bath Kol auch vom Nachhalle des Donners (nicht aber vom Donner selbst). Vgl. Buxtorf. Lex. H. p. 320 ss.

**) Die Geistesgabe in der alten Zeit, Jes. 63, 11. Nehem. 9, 20. bedeutet wohl die prophetischen Gaben, welche vorhanden gewesen. (Hagg. 2, 5.)

***) Also wird hier nicht blos (nach einer gewöhnlichen Erklärung) gesagt: Propheten werden stets in der Mitte des Volkes sein.

Zorn ausgießen — Joel 3, 7 ff. (Henke, Magaz. II. 171 ff.) *)

Es ist bei diesen A. T.lichen Darstellungen noch, für das Folgende von der Inspiration besonders, zu bemerken: daß die geistige Unterstützung Gottes, die Offenbarung, zwar immer, und natürlicherweise, als außerordentlich würkend und verleihend, vorgestellt wurde, allein doch nach keiner Seite überspannt. Weder als vergeistigend oder vergöttlichend (wie Juden und Muhammedaner dieses selbst von den heiligen Büchern hoffen) noch in der Erscheinung, aus sich herausfetzend **). Die Volksbedeutung des התנבא, von μαίνεσθαι (1 Sam. 10, 5) giebt nicht den eigentlichen Begriff des Wortes: dagegen nur die falschen Propheten Rasende (משגעים) ***) heißen, und für die Sache Gottes auch nur diesen von Gott Zwang und Willenslosigkeit aufgelegt wird. (4 Mos. 23, 8. 19 †).) Dieser Gegenstand kam auch in der Kirche schon durch den Montanismus oft zur Sprache ††). Es kann hierher auch 1 Kor. 14, 32. bezogen werden.

3. Im Allgemeinen liegen die Offenbarungsbegriffe des A. T. auch im N. T. zum Grunde. Aber sie erhöhen und vergeistigen sich doch in diesen Lehren und Schriften

---

*) Diese Erwartung erhielt sich unter den Juden: allein sie vermischte sich mit der vom Weilen der Schechina unter den Menschen: wie sich auch in Beziehung auf den Messias diese Begriffe, vom heil. Geiste und von der Schechina zu vertauschen pflegten.

**) Wie in den Inspirationsbegriffen bei Philo, Josephus und den Alexandrinern der Kirche.

***) Πνευματοφόροι LXX. beim Hos. 9, 7. und Zeph. 3, 4. πνευματοφορεῖσθαι Jer. 2, 24.

†) Deswegen in der dichterischen Sage dem unvernünftigen Thiere, dem Gott Worte giebt, gleichgestellt.

††) Oekumenius zu 2 P. 1, 19 ff.: die heidnischen Seher, μανίᾳ γιγνόμενοι παράφοροι, ἠγνόουν ὃ ἔπασχον, ὡς οἱ μεθύοντες u. s. w. — Der Vorwurf der Scythen gegen die Griechen, wegen des Rasens in der Begeisterung, Herodot 4, 79.

selbst: und noch mehr verstatten diese eine freiere, moralische Ansicht und Auffassung des Gegenstandes.

Die Worte für Offenbarung haben im N. T. mehr Mannichfaltigkeit: sie haben sich aus dem allgemeinen, griechischen Sprachgebrauche vermehrt *). Röm. 16, 25 f. scheinen ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν, sich von einander zu unterscheiden: allgemeine Bekanntmachung, Aufklärung, deutliche, offene, Verkündigung. — Wie aber das Offenbaren, Darlegen von etwas Verborgenem ist, so konnten die Worte dafür, auch von dem Hervortreten, Erscheinen, einer Person aus dem Verborgenen, besonders göttlich Verborgenen, gebraucht werden. So ist das Wort von der Rückkehr Jesu (aus den κρυπτοῖς τοῦ θεοῦ, Kol. 3, 3 f.) ebenso gewöhnlich, wie von der Offenbarung der göttlichen Rathschlüsse Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7. 2 Theff. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13. und ohne Zweifel auch im Eingange der Apokalypse, dem Buche also, nicht der Offenbarung, sondern von der Erscheinung Jesu. (Gegensatz 2 Theff. 2, 3. Aehnlicher Gebrauch, Röm. 2, 5. 8, 19. 1 P. 1, 5. 5, 1.) **)

Allein der Begriff von Offenbarung selbst hat im N. T. auch weitere Bedeutung ***). Diese sind noch mannichfacher als im A. T.; wohl schon darum, weil die, hier gebrauchte, Weltsprache dahin führte; aber auch ohne Zweifel der freieren, menschlichen Ansicht des Evangelium gemäß.

---

*) Die bekannte Bemerkung des Hieronymus über das Wort, ἀποκάλυψις, brauchte nur das Substantiv anzugehen: wiewohl sie insofern auch für den altclassischen Gebrauch paßt, als ἀποκαλύπτειν in diesem mehr, Gegebenes entwickeln, zu bedeuten scheint. (Auch von Eichhorn, z. Aufschr. d. Apok. bemerkt.) Indessen sind die Sprachbemerkungen des Hier. bekanntlich oft einseitig und übereilt.

**) So die ἐνάργειαι θεοῦ in der Schrift des Cl. Aelianus.

***) Ἀποκάλυψις und γνῶσις 1 Kor. 14, 6. sich entgegengesetzt, wie προφητεία und διδαχή. Jene beiden bedeuten göttlich Verliehenes: diese Menschliches. Anders aber 12, 8. λόγος σοφίας und γνώσεως. Beide göttlich verliehen: Allgemeines, Einzelnes. Ebenso 13, 2. μυστήρια εἰδέναι und γνῶσιν. (Vgl. Schott a. a. O. 113.)

Die Offenbarung durch die Natur ist Röm. 1, 19. (vgl. das μὴ ἀμάρτυρον AG. 14, 17) dargelegt worden. Eine durch die Einrichtung des Menschengemüthes (allgemeine, oder besondere der Einzelnen) Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. (Ἀπεκάλ., hast es ihnen zu verstehen möglich gemacht *)). Ein uneigentlicher Gebrauch des Offenbarungsnamens, findet sich an vielen Stellen; der, in welchem offenbarende Gottheit für irgend etwas Gotteswürdiges, welches belehrte, genannt wird. So für den höheren Eifer, Matth. 16, 17. (entg. σὰρξ καὶ αἷμα). Für den frommen Sinn, mit welchem man zugleich Gott erkennte und sich zu Jesu hielte. Joh. 6, 45. — Für das Gewissen —, AG. 4, 19. 5, 29. (Allerdings können hier die Formeln mit denen der Classiker, wie Plat. Apol. 17., verglichen werden; da sie aus allgemeinem Sprachgebrauche entlehnt sind.) Und, wo die Gabe des Geistes erwähnt wird (unten ausführlicher hiervon), geht der Sinn doch oft, auch (denn darauf kommt es natürlich an) nach der Absicht der Schriftsteller, auf etwas Allgemeines, Natürliches. Wie Luk. 11, 13. auf tugendhafte Gesinnung.

Besonders oft aber findet sich der entferntere, mittelbare, Begriff von Offenbarung im N. T., in welchem sie die Kunde von Lehre und Sache bedeutet, welche die Menschen durch Jesum und die Apostel empfangen haben sollen. Matth. 11, 27. Jo. 8, 12. 17, 6. Röm. 16, 25. 2 Kor. 4, 2. Kol. 4, 4. Gal. 1, 16. 1 Theß. 2, 13. 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 3. 2, 11. 1 Petr. 1, 10. 12. and. Es wird in diesen Stellen nicht bestimmt, auf welche Weise man jene Kunde empfangen habe, und in welchem Sinne sie ursprünglich als göttlich genommen werde. Wahrscheinlich wird mehr auf den göttlichen Sinn und Inhalt gesehen, und das Wort, offenbaren, bedeutet nur, bekannt machen.

*) Doch kann dieser Sinn auch im νηπίοις liegen (ad intelligentiam eorum) und ἀποκαλύπτειν nur bedeuten: durch mich bekannt werden lassen.

Bemerkenswerth ist es hierbei schon im Allgemeinen, daß von der Art, in welcher Jesus höhere Unterweisung empfangen habe, niemals das Wort, ἀποκάλυψις und die verwandten gebraucht werde. Jene wird auf die innigere Verbindung mit Gott zurückgeführt, von welcher die Apostel ausgingen *). Daher unmittelbare Ansprache an ihn, Joh. 7, 17. 8, 26. Oder weniger bestimmt, 12, 49. 17, 8. **) Matth. 11, 27. Die dogmatischen Streitigkeiten der neueren Zeit haben also gegen den Schriftgebrauch, gewöhnlich den Begriff der Offenb. besonders auf Jesum bezogen.

4. Die eigentliche Offenbarung, welche im N. T., als die des Christenthums, beschrieben wird, wird theils in der gesammten Erscheinung Christi, theils in der Geistesmittheilung nachgewiesen, welche, wie den Verkündigern, so auch der ganzen christlichen Gesellschaft beigelegt wird. Jenes liegt sowohl in den allgemeinen Angaben von der Offenbarung durch Jesum ***), theils auch in den Schilderungen von Jesus, als Bild der Gottheit unter den Menschen. Aber besonders führt dieses Johannes aus (1, 14. 8, 19. 12, 45. 14, 9). Diese δόξα in ihm (das θεῖον in der clas-

*) Unten wird von dem Gebrauche der Formel, Gottes Geist, in Beziehung auf Jesum selbst, und anderen vieldeutigen, gehandelt werden.

**) Joh. 3, 11. 8 οἶδ. — ἑωρακ. nicht auf Jesum zu beziehen; sondern, gleich dem ἐκλγεια —: was Menschen sehen, wissen. — Das μὴ ἀφ' ἑαυτοῦ beim Johannes (nach 4 Mos. 16, 28) hat durchgängig vieldeutigen Sinn, auf die Sendung durch Gott, die Verleihung der Lehre durch Gott, und den göttlichen, oder auch nur, nicht menschenartigen, auf sich bezogenen, Inhalt derselben, hinzudeuten. (5, 19. 30.) 7, 18. 28. 8, 28. 42. 14, 10. Diese Vieldeutigkeit findet sich auch so im chr. Alterthume anerkannt und bezeichnet. Zur ersten Bedeutung vgl. 15, 4. zur zweiten 11, 51. 18, 34.

***) Das gesammte, irdische Leben Jesu soll, als demselben gewidmet, den Plan Gottes, das μυστήριον, ausgesprochen haben. 1 T. 3, 16. Im höheren Sinne findet Paulus Offenbarung, im stellvertretenden Leben und Geschicke Jesu: wovon weiterhin

fischen Sprache *)), nicht nur in den Wundern Jesu, sondern in seinem ganzen Wesen anzuschauen, wird nach seiner Lehre, von allen denen anerkannt, welche Sinn für das Göttliche überhaupt haben. (Oben S. 88.) Aber sie verleiht und erhöht auch diese Frömmigkeit; sie ist also eine Offenbarung Gottes an die Menschen. Außerdem heißt die ganze Sache Jesu, Offenbarung, Erscheinung der Gnade Gottes, Tit. 2, 11.

Die Geistesgabe, dieses vornehmste Organ der Offenbarung im Urchristenthum, erscheint im N. T. allerdings (auch von den außerordentlichen Gaben, den Charismen **), abgesehen) auch als eine, den Aposteln und übrigen unmittelbaren Abgesandten Jesu, in vorzüglichem Grade zutheil gewordene, Unterstützung. Es wird diese in den ersten Evangelien (Matth. 10, 20. Luk. 12, 12) mehr als Unterstützung des Gemüthes, in den apostolischen, Paulinischen, Schriften, mehr als eine von Geist und Erkenntniß, dargestellt. 1 Kor. 2, 10. 2, 2, 14. 4, 6. ***) 6, 6. Eph. 3, 3 ff.

Der Johanneische Paraklet (14, 15 ff. 15, 26. 16, 13) †) ist eben dieser höhere Geist der Apostel. Es ist wohl

---

zu sprechen sein wird. — Die Darstellungen von Nitzsch (de revel. rel. ext. eaque publica. 808.) sind nicht rein biblisch.

*) Die altkirchliche Auslegung nahm diese Johanneische Stellen, von der höheren Natur Christi: die neuere wieder zu gering von dem göttlichen Plane, welchen Jesus dargelegt und ausgeführt habe.

**) *Tob. Pfanner.* diatr. de charismatibus. 1680. *Kurzmann.* narr. crit. de intp. locorum N. T. in quibus donorum sp. s. quae vulgo extraordinaria dicuntur, mentio iniicitur. Gott. 793. *Schulthess.* de charimatibus sp. s. 1819. 1.

***) Dieses nach Nösselt aufzufassen (Disp. ad h. l., Opuscc. II), „der Gott, welcher Licht aus Nacht hervorgehen ließ; er hat auch unsere Seelen durchstralt, so, daß wir das Licht verbreiten, in welchem man Gottes Herrlichkeit in Christo erkennt."

†) Denn das *ἅγιον πνεῦμα* steht hier nicht unter den Tugenden, als eine solche (Schöttgen z. d. St.) so wenig als *λόγος ἀλη-*

entschieden, daß Johannes diesen Namen Jesu darleiht, weil er in der damaligen Judensprache der gangbare war, und zwar besonders für stellvertretenden Beistand; und, daß er nicht in activer Bedeutung genommen werden dürfe, sondern den, zu Hülfe Gerufenen, den Beistand, anzeige. Diesen verheißt also Jesus an seiner Statt *).

Derjenige Geist aber, welcher sich über die ganze Gemeine, damals und für alle Zeiten, verbreitet haben soll, zur Anleitung, Befestigung, Stärkung: erscheint, als in bedeutenderen Stellen **), Röm. 12, 6. 1 Kor. 12, 4 ff. Phil. 3, 15 (ὑμῖν ἀποκαλύψει). 1 Thess. 4, 19. (θεοδίδακτοι anders als διδακτοὶ θεοῦ Joh. 6, 45.) 1 Joh. 2, 20. 27. (Denn das χρίσμα ist doch unstreitig diese Geistesgabe: ἁγίου dann vom ἅγιος herzuleiten ***)). — Sein Werk ist Alles, was den Sinn Jesu und seiner Sache zeigt, was ihn weiterführt, was in ihm geschieht. Und, wiewohl die Apostel diesen Geist ohne Zweifel als eigene, unmittelbare Gabe darstellten; so ist er doch in seinem Wesen und Walten nicht von der geistig-sittlichen Kraft der Lehre und Sache verschieden †).

θείας und δύναμις θεοῦ es sind. Der Ap. spricht durch die ganze Stelle in Gegensätzen.

*) Also sind hier die Erörterungen über die Bedeutungen des παρακαλεῖν ganz unpassend. Auf ähnliche Weise wie hier, Knapp, de spiritu s. et Christo paracletis, Scrr. v. a. IV. gegen welchen wieder A. van Hengel: annot. in loca nonn. N. T. (1824) S. 40.

**) Sehr vieldeutig ist die Formel: Christus in uns. Für, Sinn Jesu, Röm. 8, 8—10. Gal. 3, 27. Aber anderwärts in der Bedeutung: Anerkenntniß Jesu: 2 Kor. 13, 5. Gal. 2, 20. Eph. 3, 16. Die gesammte Angemessenheit zu Jesu in Sinn und Leben, Gal. 4, 19. (Phil. 3, 8.) Art ihn aufzufassen, Lehre von ihm, 2 Kor. 1, 19. 21. Eph. 4, 20. Christus verkündigt unter den Menschen, Χριστὸς ἐν τοῖς ἔθνεσι, Kol. 1, 27.

***) Anders Heß in Süßkind. Mag. 14, 127 ff.

†) Doch liegt dieses nicht im τῆς ἀληθείας — „Geist von der Wahrheit d. i. von meiner Lehre; durch dieselbe verliehen." Sondern: nicht täuschend, oder Wahrheit lehrend. — Mehr liegt in

In unmittelbarer Beziehung auf die prophetischen Schilderungen, wird diese allgemeine Geistesvertheilung, AG. 2, 1 ff. dargestellt; nicht ganz im Sinne der anderen Schriftsteller N. T., welche dieselbe, als schon geschehen, oder als fortgehend, beschreiben. Es scheint, als erklären sich die schwierigsten Stellen dieser Erzählung, durch die Bemerkung, daß das Eigentliche mit Bildern aus Joel 3. durchwebt worden sei, und es die Art des Lukas überhaupt war, in der heiligen Geschichte des Urchristenthums, die altisraelitische, feierliche und bildliche Sprache anzuwenden. So behält er auch, — vielleicht aus solchen Stellen, in denen von der Bekehrung aller Völker und Zungen gesprochen worden war (besonders Jes. 66, 18) — das, γλώσσαις λαλεῖν, als eine heilige Formel, bei: sie ging wahrscheinlich in die gesammte Paulinische Christengemeine auf ähnliche Weise über *).

5. Außer diesen, den eigentlichen Offenbarungen N. T., finden sich noch bisweilen, als Volksbegriffe **),

---

dem Gegensatze von πνεῦμα τοῦ κόσμου 1 Kor. 2, 12., dem ἕτερον πνεῦμα 2 Kor. 11, 4. und in der Abwechselung mit νοῦς κυρίου 1 Kor. 2, 16. Auch in dem entsprechenden: Christus sei bei ihnen, Matth. 28, 20. und (s. früher), Christus, statt, heiliger Geist. In den Stellen endlich: Röm. 1, 11. 15, 13. Gal. 3, 2. 1 Petr. 1, 23.

*) Paulus scheint eben daher auch den Gebrauch der Formel, γλώσσαις λαλεῖν, bei den Korinthiern (1, 13. 14) vorauszusetzen; aber nimmt sie in dem unbestimmten Begriffe, welcher dort wahrscheinlich herrschte: dem der höheren und dunkleren Rede, dem προφητεύειν entgegengesetzt. (Ohne Zweifel anders als Lukas.) Aus einem gemein-griechischen Sprachgebrauche in dem Worte, γλῶσσαι, läßt sich die Formel, wie sie hier steht, nicht erklären (Meyer. de charismate τῶν γλωσσῶν. 797. p. 16 ss.): nur aus misverstandener oder unbestimmter Anwendung der, den Griechen dunklen, Erzählung, welche die εὐαγγελισταὶ verkündigten, und auch Lukas, nach oder neben ihnen, darstellt. — Altisraelitische Beziehungen in der Erzählung des Lukas: Danz. de promulgatione evangelii, haud obscuriore legali. Meuschen. N. T. etc. 787 ss.

**) Eine bloße Volksmeinung über Offenbarung wird als solche, aufgeführt, Joh. 11, 51.

die, unter den Juden gangbaren, Arten von Offenbarung, auch in dem Urchristenthume erwähnt. Wiewohl Hebr. 1, 1. das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως für diese Zeiten, Offenbarungen der altjüdischen Art zu leugnen scheint. Engelerscheinungen, Träume, Visionen, Himmelsstimmen, einzelne prophetische Begeisterungen (AG. 21, 11). Von solchen Begeisterungen und von den Visionen wird das Wort, ἀποκάλυψις, im engeren Sinne gebraucht, 1 Kor. 14, 6. 26. 2, 12, 1. 7. Gal. 1, 12. 2, 2. Eph. 3, 3. Diejenigen, welche bei der Bekehrung des Paulus Statt gefunden haben sollen, vorzugsweise 2 Kor. 12, 1. 7. *) (Ἐν σώματι — ἐκτὸς σώματος, irdisch gehabte Vision — geistige Entzückung.)

Diese und ähnliche Darstellungen geben also nicht die eigentlichen Begriffe N. T. von christlicher Offenbarung.

6. Der Gegenstand der christlichen Offenbarung ist, wie die ganze Sache des Christenthums: der göttliche Plan zum Menschenheile, welcher durch Jesum ausgeführt worden sein soll **). Die eigentliche Bezeichnung für diesen Gegenstand ist, μυστήριον. Dieses steht denn auch immer neben dem Namen der Offenbarung in den apostolischen Schriften Es ist schon oben, bei mehrfacher Gelegenheit, erwähnt worden.

Der Gebrauch des Wortes im N. T. ist nicht der der späteren Kirche; und von dem des Alterthums nicht weit entfernt. Denn dieses verstand eigentlich niemals darunter eine geheime oder geheimnißvolle Lehre und Sache: überhaupt weniger eine Lehre, einen Begriff, als Sache und

---

*) Aus d. St. das ἀναβατικὸν Παύλου der Gnostiker. Fabr. Cod. ap. I. 943 ss. — Zu derselben Keils Abhandlung.

**) Aus dieser vorzugsweisen Beziehung der Offenbarung auf das Mysterion des Evangelium, ist es auch zu erklären, daß das ἀποκαλύπτεσθαι (schon in dem jüdischen Sprachgebrauche mit μυστήριον zusammenhängend) fast ausschließlich, nur 1 Petr. 1, 12. ausgenommen, von der christlichen Offenbarung gebraucht wird.

Anstalt. Dann aber Etwas, was bisher unbekannt, nunmehr bekannt geworden sei, vornehmlich aber den eingeweihten (ἁγίοις). So schon Weish. 2, 22. (und auch von göttl. Rathschlüssen vgl. 4, 17.) Und so auch wohl 6, 22. (Von menschlichen Geheimnissen, Sir. 27, 16 f. 21. u. a.) LXX. Dan. 2, 18 ff. 4, 6.*)

Diesen gemeinen Gebrauch des Wortes finden wir nun auch durchgängig im N. T. Bisher Gott allein bekannter, nun den Geweihten (ἁγίοις) allein geoffenbarter Gegenstand **). Matth. 13, 11. (Mark. 4, 11. Luk. 8, 10.) μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Aber es ist einer der Hauptbegriffe der Paulinischen Briefe: weil er, wie es Paulus liebt, das Evangelium in einem großen und freien Gesichtspuncte auffaßt. Röm. 11, 25. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. ***) Eph. 1, 9. 3, 3—9. Kol. 1, 26. Apok. 10, 7. Dem entgegen steht 2 Theff. 2, 7. μυστήριον τῆς ἀνομίας. Der Plan also für das Verderben der Menschheit, von der dämonischen Macht ausgegangen †).

*) Von den Mysterien der Heiden Weish. 14, 15. — Im Daniel ist es zweifelhaft, ob es den göttlichen Rathschluß, oder das, vor Menschen Dunkle, bedeute.

**) In der griechischen Kirche hat erst die Antiochenische Schule (Chrysostomus nur bisweilen) die falschen, späterhin herrschenden, Auslegungen dieser Stellen und Reden. S. Suicer u. μυστήριον.

***) Σοφία ἐν μυστηρίῳ, nicht blos geheime, vormals verborgene; sondern, in diesem beruhende, darauf bezogene. (Bei der Vergleichung der Uebersetzungen, wie des Syrers, hat man oft — Hufnagel, 1, 70. — die des Folgenden mit der von ἐν μυστ. vermischt.)

†) Die Stelle, 1 Kor. 2, 9.: ἃ ὀφθαλμὸς u. s. w., von Paulus auch auf jenes Mysterium bezogen; möchte schon darum, weil sie ursprünglich auf würkliche Lehrgeheimnisse geht, also dem A. T. ferner liegt, aus einem jüdischen Lehrspruche oder Apokryphon genommen sein; welches dann immerhin die Stellen, Jes. 64, 3. 65, 17. zum Grunde haben konnte. (Clem. Rom. 1 Kor. 34. 2 Kor. 11. dasselbe Citat: aber es finden sich in diesen Schriften mehre dieser Art.)

Wie nun, nach den einzelnen Seiten betrachtet, dieser Plan auch im Plural, μυστήρια, heißen kann, 1 Kor. 4, 1. 13, 2. 14, 2.; so werden auch solche im Einzelnen als Mysterien aufgeführt. 1 Kor. 15, 51. 1 Tim. 3, 16. (Denn in beiden Stellen werden nicht gewisse Dogmen, als Glaubensgeheimnisse, genannt: sondern einzelne Erscheinungen jenes Weltplanes, die in der Geschichte Jesu, und in der Auferstehung der Todten.)

Eigenthümlich steht endlich das Wort, Eph. 5, 32. Apok. 1, 20. 17, 5. Es findet sich hier nur der jüdische Sprachgebrauch, in welchem der tiefere Sinn, sowohl in Schriftstellen, als in gewissen Thatsachen der heiligen und der allgemeinen, menschlichen, Geschichte, (סוד, רז) genannt wird *).

7. Nach dem, was hier und oben schon (7.) über das Wesen der christlichen Offenbarung entwickelt worden ist; leuchtet es nun wohl unzweifelhaft ein, daß bei ihr von keinem Widerspruche zwischen Vernunft und Offenbarung die Rede sein könne. Die ganze, große Angelegenheit von Religion und Tugend wird bei dem Evangelium vorausgesetzt, als schon bekannt und wohlbegründet. Jener Plan Gottes, das Eigentliche des Christenthums, steht der Menschenvernunft bei den Aposteln in der nur zeitgemäßen Hinsicht entgegen, als sich diese Vernunft in die Gefangenschaft der Schulen gegeben hatte oder leicht geben konnte, oder eine Anstalt zur Rettung der hülfsbedürftigen Menschheit von sich zu weisen, geneigt sein **) mochte. Oder es bedeutet die Verschiedenheit von Vernunft und göttlichem Geiste, bei den Aposteln die vom bloßen Wissenstrieb, oder demselben, in Verbin-

*) Schöttgen z. Eph. a. St.

**) So auch in der Einen Stelle, wo der Glaube in nur theoretischer Bedeutung erwähnt wird. Röm. 10, 6—10. (Vgl. 1 Kor. 12, 3.)

dung mit Sinnlichkeit und Sittenlosigkeit; und dem sittlich-religiösen Streben *).

Doch die Erwägung von diesen kann der Glaubens- und Sittenlehre überlassen werden, da nur fremdartige oder Parteimeinungen in die Kirche die, der Vernunft feindselige, Ansicht eingeführt haben; und die Schriftstellen an sich sehr klar sind, auch in der alten Kirche gewöhnlich so gefunden wurden. Misverständnisse, alt und neu, vom Worte, Glauben, beim Paulus hergenommen, und diese Glaubenslehre selbst, unten in der Heilslehre.

8. Die Geistesvertheilung unter den Christen ist bei den Aposteln, nicht nur Offenbarung, sondern auch Erweis für die Sache des Evangelium. Ein ganz anderes Zeugniß des heil. Geistes also, als die Dogmatik dargestellt hat. Besonders 1 Kor. 2, 12. **) 1 Thess. 1, 5. Hebr. 2, 4. 1 Jo. 5, 6. Theils, sofern sie, als offenbar göttliche Erscheinung angesehen wurde (Paulus); theils, sofern sie sich in einer erhabenen Würkung unter den Menschen auswies (Johannes): überhaupt auch wohl, weil es eine Messianische Verheißung erfüllte, wenn sich Alle dieses Geistesbeistandes erfreueten.

33.

Die Begriffe von Offenbarung und Inspiration konnten unter den Israeliten in keiner Hinsicht getrennt werden; da man die Abfassung heiliger Schriften nicht als einen besonderen Act gottbegeisterter Männer ansa-

---

*) Hufnagel a. a. O. I. 308 f. Schulz, L. vom Abendm. 17 ff. — Ψυχικός und σαρκικός beim Paulus, 1 Kor. 2, 14. 3, 3 f. —

**) Ohne Hendiadyoin also das, πνεύματος καὶ δυνάμεως — weder von geistiger Kraft, noch von kräftigem Geiste; noch von Kraft aus dem Geiste. Dann aber sind auch alle neueren Begriffe von den Worten hinwegzudenken.

he, und die prophetische Begeisterung zu den eigentlichsten Offenbarungszuständen rechnete. Im N. T. finden sich zwar für die Schriften A. T. die gebräuchlichen Formeln angewendet; allein für die Männer des Evangelium keine besonderen Geistesunterstützungen, als Inspiration, erwähnt.

1. Inspiration, von Offenbarung unterschieden, hat in dem kirchlichen *) und dem heidnischen Sprachgebrauche, immer entweder die einzelne, mächtigere, Begeisterung, im Gegensatze von einer bleibenden Gottesunterstützung, oder den besonderen Beistand Gottes beim Niederschreiben, bedeutet. In beiden Bedeutungen nun konnte die Denkart A. T. die beiden Begriffe nicht scheiden. In der ersteren trifft die Inspiration mit der προφητεία zusammen, von welcher, dem Sinne A. T. gemäß, bei der Offenbarung gehandelt worden ist. Im zweiten Sinne findet eigentlich dort gar keine Inspiration Statt. Nur in der prophetischen Sprache wird ein besonderer Auftrag niederzuschreiben gegeben **) (2 Mos. 34, 27. 5, 31, 19. Jes. 8, 1. Jer. 36, 2); außerdem macht weder im Leben der gottgesendeten Männer das Niederschreiben eine besondere, besonders unterstützte, Handlung aus, noch ist es bei den Schriften irgendwo angegeben worden, daß sie auf Gottes Geheiß, oder unter Mitwürkung desselben, abgefaßt seien.

Das höhere Ansehen der heiligen Bücher stieg unter den Juden in den letzten, vorchristlichen Jahrhunderten, aus

*) Inspiratio für divina insp. nach 2 Tim. 3, 16. In weiterer Bedeutung inspiratio, Vulg. Gen. 2, 7. Hiob 32, 8. AG. 17, 25.

**) Die dichterische Sprache dagegen bei den Hebräern hat diese Redeform niemals gebraucht. Ps. 45, 2. gehört natürlich nicht (mit der alten Dogmatik) hierher. Der schnelle Schreiber ist die Sprache selbst.

mehren Ursachen. Nicht nur, weil die Sammlung nun erst festgestellt, ja erst eine heilige Schrift entstanden war, und mit dem Begriffe einer heiligen Büchersammlung der einer größeren, eigentlichen Heiligkeit der Schriften natürlich verbunden war. Auch nicht blos, weil die späteren Juden in ihrem geistigbeschränkten Zustande überhaupt geneigt waren, sich durch den Buchstaben einer Schrift binden zu lassen, und diesem für sich eine höhere Autorität beizulegen. Sondern, wie das Prophetenthum, die lebendige Begeisterung, untergegangen, und der Glaube an sein Dasein völlig vergangen war; so mußten sich die Menschen immer mehr mit ihrer Ueberzeugung und Zuversicht an die Bücher hingeben, in denen allen man prophetische Rede zu besitzen glaubte. Die Bücher der Schrift, und ihre Verfasser, als solche und beim Acte des Schreibens, erhielten daher auch alle Attribute der Propheten *).

In den Apokryphen ist es indessen immer noch zweideutig, ob in den Stellen, welche das Gesetz preisen, die Schrift oder der Inhalt gemeint sei? Besonders Sir. 1, 5. 2 Makk. 6, 23. Das N. T. selbst giebt uns aber die vollständigsten Zeugnisse darüber, wie das damalige Judenthum über die göttliche Entstehung der Schrift gedacht habe **). Nur Propheten sollten (wie eben gesagt) sie geschrieben haben; also Alle des heil. Geistes voll. Dabei lag es aber wieder in dem Geiste der alten Welt und des Volkes, die Bedeutung dieser Formel, ἐν πν. ἁγ., und die Würksamkeit des Geistes, nicht bestimmter aufzufassen ***) — Allein diese Bestimmt-

*) Die Redactoren des Kanons N. T. haben wohl nicht schon den Unterschied der Inspiration bei den Bücherclassen im Sinne gehabt, wie die späteren Juden: sondern diese haben sich dabei nach der Einrichtung von jenen gerichtet.

**) *L. Meyer.* de inspiratione S. S. Utr. 784. *L. D. Cramer.* de bibliologia in SS. LL. proposita. III — VI. 822 s.

***) Irrthümer und Bedenkliches mögen die Juden im Zeitalter Jesu wohl nicht für möglich gehalten haben in ihren heil. Schrif-

heit war ja überhaupt erst ein Bestreben und Erzeugniß der neueren, erst der protestantischen, dann der philosophischen, Zeiten.

Matth. (15, 3. ἐντολή, Gebot des Gesetzes, nicht, der Schrift) 22, 43. und parall.: wiewohl ἐν πνεύματι mehr auf den Mann, als auf den Act des Schreibens, geht. (Joh. 5, 39. auf den Inhalt. 10, 35. gar nicht her: sowenig als Röm. 3, 2.) AG. 1, 16. 2, 30. 28, 25. Aber noch mehr ist die ganze Art, das A. T. zu gebrauchen, im N. T. Beleg dafür, daß jene Zeit die h. Schriften so angesehen habe.

Die beiden berühmtesten Stellen sind dagegen am wenigsten entscheidend. 2 Tim. 3, 16 f. 2 Petr. 1, 19—21.

In der ersteren liegt im θεόπνευστος (möge man es in passiver, oder in activer, Bedeutung nehmen *)) gewiß nicht mehr, als im ἱερόν, und die Stelle soll es nur aussprechen, daß die h. Schriften neben dem theoretischen Nutzen, immer auch den praktischen haben. Jede Schrift, welche zu den heiligen gehört (die Uebersetzung des πᾶσα ist also gleichgültig), habe auch solchen Nutzen. (Καί, oft weggelassen, vielleicht auch nur, um die richtige Wortverbindung nachzuweisen; die, nach welcher θεόπν. nicht als Prädicat zu nehmen ist.) Die Bedeutung des θεόπνευστος an sich, sagt auch nicht mehr aus, als in der unbestimmten Formel, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, liegt. Die active giebt noch den an-

ten. Dagegen haben sie auch wohl nicht geradezu den Buchstaben für göttlich gehalten, wie erhaben, oder auch hart, sie sich immer ausgedrückt haben mögen. Nicht für göttlich, sowohl der Abfassung, als der Erhaltung nach. Die Freiheit, die Verbesserungssucht, in Uebersetzungen und in Ueberarbeitungen des A. T. auch aus jenen Zeiten, zeugt dafür. Die allegorische Interpretation suchte diese Bestrebungen mit dem Text auszugleichen.

*) Die Analogie entscheidet sich unstreitig für die active Bedeutung: auch der ältere Sprachgebrauch der griechischen Kirche. Beim Nonnus steht es immer activ (Obss. e Nonno, p. 14). In

gemessenen Zusammenhang: was den göttlichen Geist in sich hat, würkt auch durch diesen auf das Leben ein *).

Die zweite bezieht sich allein auf die Weissagungen A. T.; aber ihr Sinn ist vielseitiger, als gewöhnlich angenommen; er ist den alexandrinischen Begriffen angemessen (oben S. 92) und kann daher auch kirchlich, nicht ohne Beschränkung aufgefaßt werden. Zweierlei habe die Gegenwart, in Beziehung auf die Weissagungen, voraus; daß der Erfolg eingetreten sei oder beginne, und, daß sie denselben Geist besitze, welcher die Weissagungen ausgesprochen habe. Durch beides vermöge sie sich also davon zu überzeugen, daß jene Weissagungen erfüllt seien, und somit von der Erhabenheit der Sache, auf welche sie gerichtet gewesen wären. — Von dem A. T. aber ist ohne allen Zweifel hier die Rede.

„Nunmehr erst (darauf das βεβαιότερον) besäßen sie in den Weissagungen eine sichrere Begründung ihrer Ueberzeugungen (hierauf möchten wir das βέβαιον, nicht blos auf die Sicherheit der Weissagung, beziehen): indem **) jene nur schwache Belehrung geben (λύχνος — αὐχμηρὸς τόπος, beides mit Bedeutung; jenes dem ἡμέρα, dieses dem

---

den sibyll. Versen abwechselnd, activ und passiv. Vgl. V. p. 609. 664. Gall. Die lateinische dagegen (wie Syr. bei d. St.) nahm es von den ältesten Zeiten her für inspiratus. Man verband mit dem Worte, die von, ἐπίπνοια, ἐμπνεῖσθαι u. s. w. Gleichbedeutend ist θεόπνους in den hermetischen Schriften (Tiedemann's Poemander S. 21). — Aber man darf die active Bedeutung nicht zu streng und philosophisch nehmen: nicht, Gott athmend, sondern, Gottesgeist in sich habend.

*) Für diesen Sinn θεόπνευστον, nicht προφητικόν (Röm. 16, 26) gebraucht. (Eigenthümliche Erklärung von Beausobre, remarques sur le N. T. zu d. St., von der Wiederherstellung der Bücher durch Esra, unter göttl. Unterstützung.)

**) ᾧ — προσέχοντες, ὥσπερ — die Sätze wohl nicht zu eng zu verbinden, so daß das, προσέχειν, sich auf das letzte allein bezöge: nunmehr sei darauf zu merken, da es nun verständlich sei.

Φωσφόρος entgegengesetzt *)), bevor theils die Zeiten sich geschickt, erhellt haben, theils der Sinn sich aufgeschlossen." (Nur das Zweite wird nun, als das Dunklere, weiter erörtert.) „Denn, wie die Weissagungen vom Gottesgeiste verliehen worden seien, so müssen sie auch von demselben, nicht vom Menschengeiste, gedeutet werden." (Die Stelle so auszufüllen: ὑπό — ἐλάλησαν u. s. w. ἁγίου δὲ πνεύματος τῆς προφητείας ἐστιν ἐπίλυσις.) **)

Dieser Gedanke von demselben Geiste für die Deutung, wie für die Entstehung, der Gottessprüche, war an sich natürlich. Er wurde in der Platonischen Schule ***), dann bei den Alexandrinern, gern ausgeführt. (Philo, quod omnis prob. liber, 877: ἀμήχανον, ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν πατρίους νόμους ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.) Aber ähnlich ist doch auch 1 Kor. 2, 14.

2. Die Inspiration, von Offenbarung getrennt, möchte weit weniger, als beim A. T., bei den Schriftstellern des N. T. von ihnen selbst dargestellt werden. Die Gründe sind zum Theile schon unendlich oft dargelegt worden. Diese Schriften waren nicht in der Absicht verfaßt worden, um heilige zu sein; vielmehr nur gelegentlich entstanden: und (was in der kirchlichen Dogmatik ganz auf die entgegengesetzte Weise genommen wurde) die Verfasser würden sich in jedem anderen Verhältnisse des Lebens und Amtes eher beson-

*) Λύχνος hier also nicht, wie Ps. 119, 105. Sprüchw. 6, 23. (Aber vgl. Apok. 21, 23.)

**) Ἰδίας also weder auf die Propheten, noch auf die einzelne Weissagung, noch auf ihren Buchstaben; sondern auf den Deutenden zu beziehen, dem heil. Geiste entgegengesetzt. — Wollte man nicht die, oben bezeichnete, Erklärung annehmen; so müßte man ἐπίλυσις von der Eröffnung, vom Aussprechen der Weissagungen (gegen den Sprachgebrauch) verstehen.

***) Im Jon (IV. 185 ss. Bip.) ist er zwar, wie Göthe richtig bemerkt hat, nur ironisch ausgesprochen: allein eben doch, weil es ein gangbarer Gedanke war. Daher rep. II. 224. Bip. θεῶν παῖδες die ποιηταί und die προφῆται. U. a.

deren, geistigen Beistand zugeschrieben haben, als bei diesem Acte des Abfassens ihrer Schriften. Es kommt aber, wenigstens mit Gewißheit bei Johannes und Paulus, das hinzu, daß ihre Grundsätze über Geist und Schriftgesetz, doch in ihrem entfernteren Sinne, darauf hinausgingen, daß das Evangelium seine göttliche Gewähr und Würkung durch den freien Geist, nicht aber durch ein, buchstäblich streng aufzunehmendes und zu befolgendes Gebot, haben sollte.

Diejenigen Aeußerungen der Apostel, welche noch mit einigem Scheine hier gebraucht wurden, gehen, wie die gesammte Lehre des N. T., darauf, daß die Apostel und Jünger sich jederzeit, auch wann sie schreibend lehrten, als Männer des heiligen Geistes fühlten. Also, wenn man es so nennen will, auf eine Theopneustie der Männer, nicht der Schriften. Und dieses kann denn allein, als die Lehre N. T. von der Inspiration gelten *).

Dahin auch 1 Kor. 2, 13. (διδακτοὶ πνεύματος ἁγίου λόγοι). 7, 40. Wo ferner, wie 1 Tim. 4, 1. auf das πνεῦμα, das in ihm spreche, hingewiesen. (Nicht hierher 1 Theff. 4, 8. ἀθετεῖ τὸν Θεόν, nämlich, τὸν καλοῦντα. Das Folgende, τὸν καὶ δόντα u. s. w., soll dann nur sagen, daß das apostolische Urtheil, das des Berufenden selbst sei.)

Dagegen für die Schriften A. T. eben die gangbaren, jüdischen Formeln vom göttlichen Geiste, welcher dort gesprochen habe, im N. T. einfach wiederholt worden sind. (Matth. 22, 43. Mark. 12, 36. AG. 28, 25.)

3. Die, gewöhnlich zu unbedingt hier verglichenen, Stellen und Formeln des Alterthums von der Inspiration; sind selbst von der kirchlichen Ansicht vielfach verschieden. Im alten Orient ist die Vorstellung von der Göttlichkeit der

---

*) *Griesbach.* stricturae in locum de theopneustia S. S. 784 ss. Opusc. II. (G. J. Planck) Ueber den Insp. Begriff. Flatt. Mag. 2. 1 ff. Schleiermacher, Schrr. d. Lukas XIV ff.

Schrift immer eine andere, höhere (oben S. 21 ff.). Bei Griechen und Römern aber beziehen sich Formeln und Aeußerungen immer auf die prophetische Begeisterung, nicht auf die Bücher der Schrift. In der Kirche entstand der Inspirationsbegriff, auf die Schriftverfasser bezogen, vornehmlich aus der Stelle, 2 Tim. 3, 16. — Die Worte aber, welche Inspiration ausdrücken, hatten bei den Alten stets eine Beziehung auf den göttlichen Anhauch, Dunst, in den Orakeln, ἔνθεος ἀτμός, also eine, ursprünglich materielle Bedeutung; und die Idee vom Geiste Gottes, wie sie in der Schrift liegt, fand sich nicht in ihnen. Dem Griechen lag jene etwa nur in dem θεῖον, mit welchem die gottbegeisterten Menschen erfüllt sein sollten *).

34.

Die Erzählungen und Erörterungen der Schrift von Wundern Gottes, in der Schöpfung und in seinem Volke, haben niemals den Zweck, diese als Offenbarungen von Begriffen und Lehren darzustellen: sondern es werden die Wunder immer, entweder als Hülfsleistungen, oder als sichtbare Bestätigungen von Personen oder Sachen, beschrieben. Uebrigens ist es derselbe Begriff, welchen die ganze alte Welt, und welchen die Bücher A. und N. T., vom Wunder aufstellen, nur in Beziehung und Zweck verschieden: es ist

*) So hat es auch Josephus (wie 13, 10, 7) abwechselnd mit dem πνεῦμα. Die Stelle, Philostr. Apoll. Tyan. 7, 34.: „es wird mich vertheidigen χρόνος καὶ θεῶν πνεῦμα καὶ σοφίας ἔρως ᾗ σύνειμι —" ist eine Nachbildung der bekannten im Evangelium: wie die heidn. Platoniker sie liebten. (M. Progr. de librr. Hermeticorum or. et ind. 827.) Nicht, wie Olearius meint, vom Apollonius aus babylonischem (jüdischem?) Sprachgebrauche entlehnt.

auch derselbe, mit dem, welchen die älteren Schulen in der christlichen Kirche entwickelt haben.

1. Wunderwerke könnten nur in zwiefacher Hinsicht, Offenbarungen (im eigentlichen, engeren Sinne) haben sein sollen: wenn sie (vgl. oben 25.) auf das Ueberweltliche Gottes hätten hinweisen sollen, oder ganze Darstellungen von Begriffen und Lehren sein. Allein keine von beiden Deutungen findet sich in den biblischen Schriften *). Man könnte daher die Wunder nur in einer von den beiden Bedeutungen, Offenbarung Gottes schriftgemäß nennen: entweder, daß Gottes Kraft in ihnen erschienen sei, oder, daß die Menschen durch sie auf Gottes Macht überhaupt, oder auf sein Mitwürken in einer gewissen Sache, haben aufmerksam gemacht werden sollen. Denn diese sind die Zwecke, welche im Allgemeinen den Wundern in der Schrift beigelegt werden. Bei beiden aber wird in den Menschen, vor denen das Wunder geschieht, schon Gotteserkenntniß vorausgesetzt.

Es ist weniger bedeutend, daß bei dem, zuletzt erwähnten, Zwecke der Wunder, die Absicht entweder auf die schauenden Menschen gerichtet werde (2 Mos. 8, 19. and.), oder auf den Wunderthäter selbst, daß er sich als Gottes Betrauten und Organ betrachten und halten solle. (2 Mos. 4, 1 ff. Jes. 38, 7 ff.)

Was aber oben schon wiederholt (zu 25. und 32.) gesagt wurde; gehört für diesen Artikel besonders. Die allgemeinen, mythischen Denkarten der alten Welt dürfen hier nicht unbedingt und ohne Einschränkung zugelassen werden. Umstände und Denkart waren bedeutend andere bei den

*) Wenn man nicht die Offenbarung in der zweiten Bedeutung, mit der alten Kirche (vgl. La Mennais, nicht unbedeutende, Abh. über die Wunder: essai sur l'indiffer. IV. 332) nur so nehmen wollte, daß sich in den Wundern die Welterlösung äußerlich und im Einzelnen dargestellt habe.

Israeliten, älteren und späteren: vornehmlich aber charakterisirt sich die religiöse Ansicht derselben darin, daß sie von der Idee einer eigenthümlichen Bestimmung dieses Volkes, Gott anzugehören, ausgeht. Doch widerstreitet dieses nicht überhaupt der mythischen Deutung: wie im Folgenden weiter darzulegen sein wird.

2. Der Begriff des Wunders, wie er in den Umschreibungen und in eigenthümlichen Formeln und Namen, im A. T. ausgedrückt wird, ist ganz der allgemeine — wie oben gesagt, sowohl der alten Welt, als der Schulen. Ereigniß oder Handlung, welche außer dem Naturlaufe und Naturgesetzen wäre: beides immer verbunden gedacht, wie es überhaupt in dem alterthümlichen Begriffe geschahe. Bei den Grundsätzen, welche besonders unter den Israeliten feststanden, über Gott und Welt; war es dann nothwendig, daß solche auf Gott, als Urheber, zurückgeführt wurden.

Nur versteht es sich von selbst, daß dieser Begriff dort nicht metaphysisch streng aufgefaßt worden sei: weder, was die Naturgesetze betrifft *), noch in Hinsicht auf die Einwürkung Gottes.

Am entscheidendsten für jenen Begriff ist im A. T. die häufige Zusammenstellung von Schaffen und von den Wundern, um die göttliche Allmacht zu beschreiben. Es wurde also in diesen Etwas gedacht, was nicht in der bestehenden Ordnung der Dinge läge. Ps. 72, 18. 89, 5 ff. Hiob 5, 9. (Daher auch wohl der Gebrauch der Schöpfungsformel, Gottes Finger, für die Wunder. 2 Mos. 8, 19. and.) Die Wunderwerke selbst heißen Schöpfung (בְּרִיאָה) oder, Neues schaffen, 4 Mos. 16, 30. Jer. 31, 22. Und so ist vielleicht auch das Neue (Gott wollte das Neue) im Liede der Deborá zu nehmen, Richter 5, 8 **). Umgekehrt

*) Unten: daß es selbst an dem Namen für diese bei den Hebräern fehlte.

**) Die gewöhnl. Erkl. s. bei Lette.

die Werke der Schöpfung, Wunder, Ps. 139, 14. (wenn das Wort nicht hier, Geheimnisse, bedeutet). Sir. 18, 6. 42, 17. — Die Stelle, Weish. 19, 6. („die ganze Natur wurde, Alles in seiner Art, umgestaltet, nach Gottes Geboten") hat den genaueren Erklärungen des Wunderbegriffes in der Kirche oft zum Grunde gelegen *).

Aber auch die Namen und Formeln, welche das Wunder bezeichnen, deuten zum größeren Theile jenen Begriff an. Die Macht (δυνάμεις, Aeußerungen derselben) und das Wundern selbst, bezieht sich bei den Hebräern immer auf Werke der Gottheit. Dagegen hat das τέρας (מוֹפֵת) wiederum dort nicht die bestimmte Bedeutung, wie bei den Classikern (τὸ παρὰ φύσιν): es ist, wie σημεῖον (אוֹת) nur ein Ausdruck für das Auffallende, Glänzende. Die Worte, σημεῖα καὶ τέρατα, werden mehr nach einem alterthümlichen Gebrauche, als mit bestimmter Bedeutung, mit einander verbunden: oder sie unterscheiden sich, wie Wunder unter den Menschen und in der äußeren Natur **).

Die Formeln: starke Hand, ausgestreckter Arm (2 Mos. 13, 9. and.) und ähnliche, sprechen sehr deutlich den Gedanken einer besonderen, unmittelbaren Würksamkeit Gottes aus.

Der Name, ἔργα, endlich, für Wunderwerke gebraucht, gehört eben dahin. Den Wunderbegriff erhielt es

*) Z. B. Sedulius, carm. pasch. I, 70. Subditur omnis imperiis natura tuis, ritųque soluto transit in adversas iussu dominante figuras. — Auch die späteren Juden stellen das Wunder so dar: anders Maim. More II. 29.

**) Von diesen sind wieder die Wunder vom Himmel (ἀπό, ἐξ οὐρανοῦ) zu unterscheiden: Matth. 16, 1. Mark. 8, 10. Luk. 11, 16. Joh. 6, 30 ff. Nicht ein Gestirn (Münter) sondern, die himml. Erscheinung des Messias. Neben den gewöhnlichen, kirchlichen Unterscheidungen, vgl. die Erörterungen des Unterschiedes von σημεῖον und τέρας, bei Lydus, de mensib. 295 ss. und Tzetzes, Chil. 7, 152.

in der Sprache des N. T. aus dem A. (4 Mos. 16, 28. Ps. 44, 2. 95, 10. vgl. Hebr. 3, 9.); und nicht nur als Werke κατ' ἐξοχήν, sondern als solche, in denen Gott selbst von Neuem handelte, wie er in der Schöpfung (seinem, sonst schlechthin sogenannten, Werke) gewürkt habe. Es scheint der Name indessen im N. T. verschieden gebraucht zu werden. Matth. 11, 2. Hebr. 3, 9. rein in der Bedeutung des A. T. Beim Johannes dagegen, wo das ἔργον öfters, als die Gesammtbestimmung Jesu, erscheint (4, 34. 17, 4) ἔργα von allen Werken und Handlungsweisen, welche zu jener gehören; und so denn allerdings vorzugsweise von den Wunderwerken, denen Johannes soviel beilegte. (5, 36. 7, 3. 10, 25. 14, 10 ff. 15, 24.) Tugendwerke könnte es nur bedeuten, sofern auch im Leben Jesu seine höhere Bestimmung ausgesprochen worden sei. Allein es bedeutet dieses niemals. Anders nehmen es Starck, Exc. I. an: Paraphr. et Comm. Io. 13—17. 1814. Lücke, Comm. II. 47. u. A.

Die Bedeutung des Wunders, welche gerade bei Griechen und Römern die vorherrschende ist, Anzeigen von Etwas, das geschehen werde (prodigium) *), findet im A. T. nur da gewissermaßen Statt, wo eine prophetische Verkündigung gegeben wird, welche sich entweder durch eine andere, früher zu erfüllende, bestätigen sollte (1 Sam. 2, 34. Jes. 66, 19 **)); oder in deren Gegenstand ein anderer, geringerer, welchen sie so mit ankündigt, fallen sollte, damit sich die Gedanken der Menschen an diesem sammeln und leiten lassen könnten. (Jes. 7, 14. 8, 18. 31, 3. 44, 29. and.) — Bei den Alten bleibt dagegen auch bei diesen

*) Steger, die Prodigien oder Wunderzeichen der alten Welt. 800.

**) Σημεῖον παρουσίας so, Matth. 24, 3. σημεῖα καιρῶν 16, 1—4. (Σημ. τοῦ αἰῶνος Sir. 42, 18. wie 43, 6., das, woran der Lauf der Dinge im Voraus erkannt werden könne; dort, dichterisch in Gott selbst angenommen.)

Anzeigen der Hauptbegriff der von etwas Außerordentlichem, Uebernatürlichem *).

Es lag denn endlich auch ganz natürlich in den Begriffen der Hebräer von der göttlichen Macht und Begünstigung (nicht also in der weiteren Bedeutung der Worte) daß bisweilen auch nur auffallende Lebenserscheinungen, Wunder, genannt wurden. Jes. 20, 3. Ezech. 14, 8. Ps. 86, 17. (Luk. 2, 34).

Das Ganze dieser israelitischen Wunderlehren fiel wohl vornehmlich durch seinen particularistisch-religiösen Sinn, besonders den Römern sehr auf. Daher die Reden von der Mosaischen Magie, Plin. H. N. 30, 1., und das bekannte, Hor. Sat. 1, 5, 100 ss. (non credo — si quid miri faciat natura, Deos id tristes ex alto coeli demittere tecto. **))

3. Es ist im Ganzen dieselbe Wunderansicht in den Schriften N. T. anzutreffen, wie in der heiligen Sprache und der Denkart der Israeliten. Finden sich dort auch nicht die Umschreibungen, welche das Wunder aus der bestehenden Natur herausstellen; so liegt doch der Gedanke, daß in demselben Gott über oder gegen die Natur würke, immer im Ganzen der Wunderbeschreibungen. Aber als Zweck gilt hier im Allgemeinen durchaus die Bestätigung eines Abgesandten, Jesu oder der Apostel. Nur in einzelnen Stellen erzählender Art, tritt blos das Wunderbare, als bloße Erschei-

*) Ueberhaupt scheint σημεῖον immer, in der biblischen und in der classischen Sprache, Etwas zu bedeuten, was auffällt, die Augen auf sich zieht. Nicht: Zeichen von etwas Anderem, z. B. von der Gegenwart, dem Beistande, oder der Gunst, Gottes. So wird es gewöhnlich genommen. Vgl. Paulus Comm. IV. 174 ff.

**) Der vielgedeutete Name, Apella, kann auf das, in dieser Sache classische, פּוֹעֵל, hindeuten (Hab. 1, 5): und vielleicht eben dahin (הלא פ״) beim Plin. a. a. O. der Name des Zaubereigenossen des Moses, Lotapea, welchen auch Harduin aus der hebr. Sprache ableiten will.

nung des Göttlichen auf. Jener Zweck der Bestätigung: Mark. 16, 20. AG. 14, 3. Hebr. 2, 3 f. (Röm. 15, 18.) *)

Von diesem Zwecke sind dann die mannichfachen Anwendungen zu unterscheiden, welche von den erfolgten Wundern geschahen. Für Messianische Würde Jesu, Matth. 11, 2 ff. Luk. 7, 21 ff. (Jes. 35, 5. 61, 1.) Joh. 7, 21. oder prophetische, Joh. 3, 2. Für das Wohlwollen Jesu überhaupt, AG. 10, 38. Für das Aufhören des dämonischen Reichs, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. — Wollte man aber unter die Zwecke der Wunder des Evangelium den stellen, nur die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zu ziehen; so würde man mit dem Zwecke dasjenige verwechseln, was man selbst, als die, einzig**) statthafte, Bedeutung derselben, einräumen zu können, meint: so wie der biblische Wunderbegriff keineswegs blos im Verwunderlichen (mirabile) besteht. Gerade Johannes hat (bei seiner, sonst mehr innerlichen, Ansicht der christlichen Dinge) den Wundern bei Jesu am Meisten beigelegt. (5, 20. 36. 10, 25. 15, 24. 20, 30 f.) Theils, weil ihm Alles, was von Jesu gethan worden war, in einem wesentlichen Zusammenhange unter einander und mit der Bestimmung Jesu erschien: theils, weil er das Göttliche, welches sich in ihnen offenbart habe, nicht nur als äußere Unterstützung, sondern als Inneres, als höheres Wesen, betrachtete, und ihm also auch die Wunder, als Ausdruck von diesem erschienen (δόξα 2, 11. 11, 40. Wie 4 Mos. 14, 22. Gottes Herrlichkeit bei den Wundern.) Ob er denn also gleich den Unglauben der höheren, sittlichen Art, mit dem in Beziehung auf die Wunder gleichsetzt; so stehen ihm doch auch auf der anderen Seite, und

*) Die bekannten Abhandlungen: Storr, Flatt. Mag. IV. 178 ff. Flatt, Mag. III. 20 ff. *Schott.* de consilio, quo Iesus miracc. edid. — Opuscc. I. 111—312.

**) Bei der nothwendigen Ungewißheit nämlich darüber, ob Etwas dergleichen würklich von Gott sei.

eben in derselben Hinsicht, die höheren, geistigen Aeusserungen Jesu den Wundern gleich; oder auch insofern über ihnen, als sie, um wahrgenommen zu werden, einen gebildeteren Sinn für das Innere voraussetzten. 4, 48. 10, 37 ff. 14, 11. (vgl. Mark. 8, 17 ff. Luk. 16, 31. 1 Kor. 1, 22.) Jo. 5, 19 ff. wird (wie wahrscheinlich von Jesu auch Matth. 12, 38 ff. Mark. 8. Luk. 11. *) besonders aber Luk. 10, 17 ff.) auf die geistigen Erfolge des Evangelium, als auf eine größere Art der Wunder, hingewiesen.

4. In der religiösen Ansicht und Lehre der Israeliten lag es eigentlich keineswegs, den Wundern auch einen nicht göttlichen Ursprung beizulegen: da sie die Erkenntniß der göttlichen Würksamkeit für sicher, und keine andere Herrschaft in der Natur, als die von Gott, für möglich hielten. Daher 5 Mos. 13, 2 ff. falsche Lehrer nur durch solche Wunder bethören, durch welche Gott das Volk versucht **).

Nur in den Volksmeinungen gab es unter den Israeliten solche falsche Wunder: bei denen es denn unbestimmt bleibt, ob sie blos Täuschung in der Beurtheilung, oder nicht vielmehr Magie, haben sein sollen. Die späteren Juden haben hiernach die alten Erzählungen, besonders von den Aegyptischen Zauberern, ausgeschmückt ***).

---

*) Bußpredigt und Besserung, waren die Zeichen, welche sich für sie begeben sollten. (Eberhard. N. Apol. des Sokr. II. 321. Paulus — gegen ihn Henk. Mus. III. 263 ff.)

**) Nach den Juden soll dieses auch in den Versuchungen (5 Mos. 4, 34. 7, 19. 29, 3) liegen. Gewiß ist aber 13, 2. das geben, hier nicht vom Versprechen (mit Storr) zu verstehen. Merkwürdige Ausführung (nach Voorst gegen die Wunder Christi gerichtet) von Maimonides, fund. leg. 8. „Auch Moses habe seine Wunder, nicht zum Beweis, sondern aus innerer Nothwendigkeit, gethan: nach ihm gelte allein die Uebereinstimmung mit dem Gesetze."

***) Zu 2 Tim. 3, 8. vgl. Buxtorf. Lex. 945 ss. Fabric. z. Cod. ps. I. 816.

Die späteren Volksmeinungen dagegen schrieben dem Satan und seinen Geistern eine Macht über die Natur zu, und somit die Wundermacht. Um nun hierdurch nicht die Beweiskraft der Wunder zu schwächen, stellte man als Kennzeichen der wahren, göttlichen, Wunderwerke, die Rechtschaffenheit der Person und die Gesetzlichkeit der Lehre auf. Noch war dieses kein Zirkel im Beweise: denn die Israeliten und Juden unterschieden ja fortwährend den göttlichen Beruf von dem blos menschlich-tadellosen und rechtschaffenen Würken.

Indem Jesus sich dieser Formeln bediente *), wies er auf die Gotteswürdigkeit seiner Sache hin, welche der Satanischen sogar entgegenstünde (Matth. 12, 25 ff. Mark. 3. Luk. 11): beim Johannes sollte auch wohl gegen diesen Judenwahn die allgemeine Anforderung gerichtet sein, sich zum Gefühle des Göttlichen in der ganzen Persönlichkeit Jesu, zu erheben. In besonderen Beziehungen (für welche denn auch besondere Verwahrungen dargeboten werden) findet sich die Warnung vor dämonischen Wundern, Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. 2 Thess. 2, 9. Apok. 13, 12.

In der ganzen Ansicht endlich von den Wundern, welche bei den Israeliten und im Urchristenthum herrschte, lag es, daß sie bei jenen als etwas Nothwendiges in der Theokratie galten. Wie nun in den späteren Zeiten der Glaube theils an den göttlichen, fortwährenden Schutz, theils an die prophetische Zeit, aufhörte; faßte man auch wohl die Wunder, als eine Erscheinung auf, welche nur bei einzelnen Geistbegabten und in großen Epochen wiederkehrte. (Hierher auch wohl in der Parabel, Matth. 21, 33. Luk. 20, 9. das ἀπεδήμησε.) Soll es in 1 Kor. 13, 2. 8. liegen, daß die Wunderkräfte dereinst, auch im irdisch-voll-

---

*) Mark. 3, 23., wird, zum sicheren Zeichen, daß hier bloße Anbequemung gefunden werde, der Rede Jesu das, ἐν παραβολαῖς vorangestellt.

kommenen Zustande, aufhören würden; so konnte dieses schon durch die Lehre begründet sein, daß sie vom Geiste Gottes ausgingen. Allein in der Zeit, in welcher Gott Alles in Allem sein würde, bedurfte es keiner einzelnen Gaben und Würksamkeiten des göttlichen Geistes mehr, und dieser sollte überhaupt (nach der jüdischen und der urchristlichen Meinung) der göttlichen Herrlichkeit weichen.

5. Das Urtheil über die Wundererzählungen A. und N. T., gehört nur insofern für die biblische Theologie, als die Meinungen dieser Art den Berichten und Aeußerungen der Schrift selbst Gewalt angethan haben *).

Es muß als entschieden angenommen werden, daß jene Erzählungen im Ganzen als würkliche Wunderberichte gegeben worden seien, und, daß sie nicht haben Allegorie sein sollen. Diese zweite Ansicht, besonders auf das Evangelium angewendet, würde, wenn man sie auf die erträglichste Weise auffassen wollte, auf eine große Entstellung und Verwirrung in der ursprünglichen Sage, und zuletzt auf die Unächtheit der Evangelien, welche solche Allegorie'n enthielten, hinführen. Bei dem Gegentheile der ersteren, der Ansicht von sogenannten, philologischen Wundern, hat man gewöhnlich die natürliche Deutung mit der Annahme, daß etwas Natürliches erzählt werde, vermischt: daher denn auch das Urtheil über die Wundererklärung gewöhnlich so schwankend gewesen ist.

Die Wunder, sowohl als glänzende Erscheinungen Gottes, als wie Erweise für einzelne religiöse Veranstaltungen oder für gewisse Personen, hatten ihren Zweck in ihrer Zeit; sowie sie nach Sinn und Absicht sich auf eine gewisse Stimmung und Denkart jener Zeiten gründen. Nach keiner

*) C. G. Thienemann, Bestimmung des Standortes, von welchem alle Versuche, die Wundergeschichten N. T. aus nat. Ursachen zu erkl., zu betrachten sind. L. 798. Köster, Immanuel, oder Charakteristik der N. T. Wundererzählungen. 821.

Ansicht, welche sich nur im historischen Sinne erhält, gehören sie zum Inhalte und Gegenstande der Anstalten A. und N. T.: daher denn auch die dogmatische Kritik am besten thut, wenn sie die Ereignisse und ihren Zusammenhang vollkommen auf sich beruhen läßt.

Indessen kann man allerdings einräumen (und dieses ist das Wesen und der Vorzug jener mythischen Ansicht*)), daß in der Israelitischen Geschichte, materiell, die religiöse Grundansicht, die von der durchgängigen Unterstützung Gottes für das Volk; formell, der dichterische Sinn und Styl, welcher in dem öffentlichen Leben und in der heiligen Sprache des alten Orients überhaupt herrschte; der Einkleidung des historischen Stoffes in Wundersagen, nothwendig sehr günstig gewesen sei: sowie in der evangelischen Geschichte theils die Messianische Ueberzeugung überhaupt, theils die erhabeneren, welche sich bei den Wahrnehmungen im Leben Jesu aufdrangen. Sind denn hier auch diejenigen Spuren eines natürlichen Herganges der Ereignisse meist völlig unsicher, welche die materielle Wunderdeutung aufgesucht hat; und hat man bei dieser auch die Absicht, vornehmlich des Markus (7, 33 ff. 8, 22 ff.) übersehen, die Wunderwürksamkeit Jesu, in Anbequemung zu der natürlichen, besonders der ärztlichen, Handlungsweise, darzustellen**): so scheint es doch bei den Evangelisten selbst bedeutsam hierdurch, wie sie die moralische Kraft auch als das Wesentliche in der Wunderwürksamkeit Jesu, geachtet haben. Matth. 17, 21. Mark. 9, 29., wird daher von der Wunderkraft über die Dämonen so gesprochen, als wer-

---

*) Von Wette in der Kritik der isr. Geschichte besonders entwickelt. Die Deutungen in Bauer's Mythologie, schwanken zwischen der mythischen und der materialen Methode.

**) Ohne Zweifel im Zusammenhange mit dem Verbote Jesu, von diesen Wundern zu sprechen.

de sie durch moralische Vorbereitung gesteigert *). Der Glaube ist eben daher durchaus die Bedingung, unter welcher Wunderkräfte sich äußern und aufgenommen werden können. (Matth. 9, 22. 15, 28. Mark. 5. 6. — Matth. 17, 20. 21, 22. Mark. 11. 1 Kor. 13, 2.) Und offenbar nicht sowohl, als positive Bedingung (so, daß Gott diese Kräfte und Wohlthaten nur den Gläubigen verliehe) sondern als moralische. — Dieser Gedanke von der Glaubensbedingung bei den Wundern, ist übrigens in der ganzen alten Wunderzeit, aber nur in verschiedenem Sinne, zu finden: sowie sich die volksmäßigen Ansichten und Deutungen von den Wundern überhaupt dort im Ganzen ziemlich entsprechen **).

35.

Die Weissagungen hatten dagegen bei den Israeliten, sowohl den Zweck, einen Beweis für das göttliche Walten in den Dingen der Welt und des Lebens darzulegen, als gewisse Menschen, als Seher, zu beglaubigen, oder endlich gewissen Ereignissen der Zu-

*) Bisweilen, wie Matth. 7, 22. 12, 27. Luk. 11, 19. Mark. 9, 38. Luk. 9, 49 f., stellt sich dieselbe Kraft auch außer der unmittelbaren Verbindung mit Jesu dar: sie konnte aber dann vollends nur, als moralische Kraft, würken.

**) Der heidnische Platonismus (die theurgischen Meinungen ausgenommen) und die Muhammedanischen Schriften und Sagen, wagen in diesem Artikel gewöhnlich Nachahmungen der christlich-biblischen Wundererzählungen, auch in Stoff und Inhalt. So schwanken sie auch durchgängig zwischen der Annahme von Wundern und ihrer Herabsetzung; wie zwischen den verschiedenen Ansichten derselben. Eunapius will die Johanneischen Stellen von der Herrlichkeit in Jesu nachahmen, wenn er von seinen Helden Verklärungen berichtet, während sie keine einzelnen Wunderthaten hätten verrichten wollen. Eunap. p. 13 ss. (ἐπιδείξεις τῆς θειότητος

kunst, ihre rechte Stellung zu geben. Im N. T. tritt die Bedeutung der Weissagungen, als einer fortwährenden Beglaubigung heiliger Männer, überhaupt zurück.

1. Ueber das Prophetenthum der Schrift, A. T. besonders, ist oben, nach Art und Gegenständen, schon Einiges bemerkt worden. (S. 40. 67 f.) Das Weissagen gehörte nicht wesentlich zu demselben und selbst die Darstellungen von Begebenheiten in den prophetischen Schriften, sind nicht immer gerade Weissagungen: hier ist von diesem allein die Rede. Aber Weissagung und Wunder sind auch in der ganzen Schrift verwandte Begriffe; sowie sie auch in der Kirche als solche angesehen werden: und die ersten beiden, hier aufgeführten, Zwecke haben sie mit einander gemein.

Als Erweis für die göttliche Macht und Würksamkeit, finden sich die Weissagungen, in einzelnen prophetischen Stellen behandelt (den Götzendienern entgegengesetzt). Jes. 41, 22 f. 42, 9. (Das Frühere: die, früher erfolgten, Ankündigungen.) *) Der Sinn dieser Reden ist, wie in den oben (S. 202) erwähnten, welche Schaffen und Wissen Gottes zusammenstellen, nicht gerade philosophisch zu deuten. Es wird in ihnen beiden der Lauf der Ereignisse, auch, sofern er mit dem freien Willen zusammenhängt, als von Gott selbst geschaffen und eingerichtet, dargestellt. Aber in dem weiten, freien Sinne, in welchem die Morgenländer neben Allem und über Alles die Macht und Würksamkeit Gottes darzustellen pflegen.

αὐτοῦ — ὑμῶν ἕνεκα. Vgl. Joh. 11, 42) 16, 50 ss. (kein θεατρικὸς θαυματοποιός, nur διὰ λόγου κάθαρσις) I. Boiss. Vgl. Comm. 319. Die Muhammedischen Wunderansichten, im Gegensatze zu den biblischen, Maracc. prodr. Corani P. II.

*) So Josephus (A. 10, 11, 7), die Weissagungen beweisen Gottes Vorsehung gegen die Epikureer.

Wie die Wunder oft Hülfsleistungen sind, so erscheinen auch die Weissagungen bisweilen nur als Tröstungen und Ermunterungen in schwierigen Zeiten. Alle Messianischen Weissagungen, auch die im Buche Daniel, haben diese Bedeutung. Dieses ist das Heilsame des Glaubens, welches in den prophetischen Reden A. T. dargestellt wird. (Hab. 2, 3. 4.) Aber schon Moses stellte dieselben auch, als Bestätigungen der prophetischen Sendung dar. Vgl. 5 Mos. 18, 21 f. Im Leben Jesu wird denn auch diese Vorherverkündigung, bald, wie ein Erweis eigenen göttlichen Wissensvermögens, beschrieben, bald, wie göttliche Unterstützung *).

Aber fast vorherrschend scheint auch bei den Israeliten jene, mehr historische, unterrichtende, Bedeutung der Weissagung gewesen zu sein; in welcher sie nur bezeugen sollten, daß gewisse Ereignisse von Gott bedacht, gesendet seien **) und, daß sie in einen gewissen Zusammenhang, einen Plan Gottes, hinein gehörten.

Die Reden Jesu, Joh. 13, 19. 14, 29. (ἵνα, ὅταν — ἐγώ εἰμι) haben wahrscheinlich dieselbe Bedeutung: nicht, daß sie Gottes Beistand daran erkennen sollten, sondern, daß sie die Ereignisse recht würdigen sollten, als zum großen Messianischen Plane gehörig ***).

2. Es scheint schon in dem Sinne des A. T. gewesen zu sein, was jener Stelle, 1 Petr. 1, 19 f., zum Grunde

---

*) Unten, Stellen vom Geiste in Jesu.

**) Das: es muß Solches geschehen: (Dan. 2, 28 f.) Matth. 17, 10. 24, 6. Luk. 22, 7. Joh. 20, 9. and.

***) Ἐγώ εἰμι (gewiß ohne Rücksicht auf die A. T. Stellen von Gott, Jes. 41, 4. u. s. w., also auch nicht in der Bedeutung von diesen; sondern), entweder, daß ich der sei, welcher ich sein will; oder, ich es sei, welcher diese Dinge herbeiführe. In beiden Bedeutungen giebt die Stelle den, oben bezeichneten, Gedanken. „Daß ich, meine Sache, die Welt beherrschen solle —: daß der Lauf der Dinge für mich nur Statt habe."

liegt: daß die Weissagungen immer nur allgemein, nicht genau bestimmt, gewesen seien. Hierauf gründet sich auch wohl, Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. AG. 1, 7. (Die Zeitmomente selbst liegen nicht im Kreise der Prophetie: nur, daß Etwas geschehen werde.) Ueberhaupt aber tritt im N. T. die Weissagung zurück, und, wie das Wort, προφητεία, wieder eine andere, die weitere Bedeutung erhielt, so werden die übrigen Geistesgaben alle der Weissagung vorangestellt. Vielleicht schon, weil das Judenthum seine größte Bedeutung und sein vornehmstes Interesse gerade hierin hatte. (Dahin vielleicht auch Apok. 19, 10 *).) Dann aber auch, weil das Evangelium und seine Zeit, durchaus als Erfüllung aller Verheißungen gedacht wurde **); so daß es nunmehr nur noch auf Würksamkeit für die Gegenwart ankäme. Diese Gegenwart selbst endlich umfaßte ja, schon nach den gangbaren Formeln des Urchristenthums, eine nur kurze Zeit, vor der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, welche denn auch der einzige Gegenstand der christlichen Weissagung sein konnte. — Diese Gedanken kann die Dogmengeschichte auch in der alten Kirche vielfach nachweisen.

---

*) Η μαρτυρία τοῦ Ιησοῦ ἐστι τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. „Desselben Ursprungs, und also gleichen Werthes, ist prophetische Gabe, und das Bekenntniß Jesu, welches sich bei Allen findet.“

**) 2 Kor. 1, 20. — Επαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ καὶ τὸ Αμήν — ist wohl, dem Zusammenhange nach, nicht von der Erfüllung aller Weissagungen in Jesu zu verstehen, sondern daß in der Sache Jesu, wie sie durch die Apostel verkündigt würde, alle Segnungen Gottes erschienen seien (τὸ Αμήν), und nichts als Segnungen (τὸ Ναί). Die folgg. Worte: τῷ θεῷ — ἡμῶν, gehören wohl zu diesen, nächst vorhergehenden: an ihnen, den Christen, bewährten sich diese Verheißungen. — Die alte Kirche legte die Bedeutung der Worte in das ἐν αὐτῷ, und, wenn sie, wie Theodoretus z. B. (vgl. Noesselt zu dems. b. d. St.) anders gelesen hat, so scheint es so gewesen zu sein: 'Εν αὐτῷ. Καὶ ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ καὶ τὸ Αμὴν u. s. w.

3. Die Grundsätze der N. T. Schriftsteller über die Erfüllung von Weissagungen, und die Aufstellung der Mess. Weissagungen, gehören an andere Stellen der bibl. Theologie. (Ueber jene vgl. auch oben S. 92 f.) Bei diesen Messianischen Citaten ist im N. T., wie auch meistens in der Kirche, auch nicht sowohl die Ansicht genommen worden, daß göttliche Kräfte in der Sache gewürkt haben müßten, wie sie in den Weissagungen gesprochen hätten: sondern es sollen die Dinge des Evangelium mit der alten heiligen Sache des Mosaismus und A. T. in Zusammenhang gebracht, vornehmlich aber solche Ereignisse dadurch gerechtfertigt werden, welche an sich zweideutig scheinen, oder auch einer Misdeutung unterworfen sein konnten.

Wir begreifen daher leicht, wie gerade die, unserem Sinne so fremde, Typologie, welche die Geschichte Jesu und des Evangelium mit den Wundern und dem Glanze der Vorzeit in Verbindung brachte, dem Urchristenthume gefallen konnte. Sie hatte wohl immer in Sinn und Ansicht der Juden gelegen; nur mehr auf den Ritus angewendet, und diesen als Abbild des Himmlischen gedacht (oben S. 98) — ohne gerade (sogenannte) ägyptisch-hieroglyphische Grundsätze dabei zu haben *). Auch das mystische und philosophische Heidenthum dachte ja die ganze Welt voller Symbole. Aber im Urchristenthum ging durchaus der Begriff des Himmlischen in die Vorstellung dessen über, was, als das Zukünftig-Verhießene (τὸ ἐρχόμενον) nunmehr erschienen sei. Wir haben demnach in den wenigen Stellen des N. T., welche die jüdische Typologie in dieser Gestalt geben, keine ängstliche Deutung oder geflissentliche

*) Michaelis Entwurf d. typ. Gottesgelahrtheit. 763. 2. A., und die bekannten, entgegengesetzten und mildernden, Schriften. In einem anderen und weiteren Sinne, Kanne: Christus im A. T. Unterss. über die Vorbilder und Messianischen Stellen. 817 ff. II. (Nicht sehr von der Swedenborgischen Correspondenz-Lehre entfernt.)

Einschränkung nöthig: wiewohl Zusammenhang und Form der Rede in ihnen zu zeigen scheinen, daß sie mehr veranschaulichend, anregend, als lehrend; und jedenfalls bloße Lehrform, haben sein sollen. Joh. 3, 14 *). (Vgl. das Zeichen des Jona.) 1 Kor. 10, 1—5. — Gal. 4, 22 ff. giebt sich selbst mehr als Allegorie. Eigenthümlich ist die Typologie des Briefes an die Hebräer, welche, schon früher erwähnt, weiterhin noch öfters zur Sprache kommen wird; und von ihr ist die Paulinische Darstellung des gesammten Mosaismus, als einer Hinweisung auf das Höhere (σκιὰ τῶν μελλόντων, Kol. 2, 17), eine praktische Andeutung. Jene scheint zunächst die alexandrinische Judenansicht auf die christlichen Dinge anwenden gewollt zu haben: findet aber die Gegenbilder auch nur in dem Künftigen, Himmlischen.

36.

Als Werke Gottes werden auch in der Darstellung der Schrift, wie in der natürlichen Ansicht, Weltschöpfung und Weltverwaltung aufgeführt. Die Schöpfung erscheint dort zwar als Hauptgegenstand der religiösen Ueberzeugung: aber sie wird allenthalben nur in allgemeinen Begriffen aufgestellt; und, ohne, daß irgendwie die speculativen Fragen und Schwierigkeiten berücksichtigt würden.

1. Wo die Welt in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der Gottheit gestellt wird, also als Werk der freiwürkenden Macht Gottes genommen: muß sich die Vorstellung von jenen beiden Hauptwürksamkeiten Gottes entwickeln. Sie geht daher schon durch den allgemeinen Redegebrauch der alten Welt hin. Die Formeln: ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ,

*) Kern, im Bengel. Archiv V. 1—3.

εἰς αὐτόν, und ähnliche, hatten ursprünglich jene dreifache Beziehung; in welcher sie auch Röm. 11, 35. und abgekürzt 1 Kor. 8, 6. und Kol. 1, 16., gefunden wird. Auch das δι' ὃν καὶ δι' οὗ Hebr. 2, 10., gehört hierher. Dagegen das Zweite in 1 Kor. 8, 6., δι' οὗ τὰ πάντα, und Eph. 4, 6. nicht so sehr: jenes beschreibt nur ein geistiges Verhältniß, dieses nur die Erhabenheit (ἐπὶ πάντων) und die allgemeine und moralische (διὰ πάντων, ἐν πᾶσι) Weltherrschaft *).

Die Formel, φέρειν τὰ πάντα Hebr. 1, 3., umfaßt alle jene Würksamkeiten.

So stellen sich denn diese auch in den gewöhnlichen Schilderungen neben einander. Das Wort Gottes baut, erhält, verwaltet, Ps. 33, 6. 9. 11. 15. Vgl. Jes. 42, 5. Hiob 10, 8 ff. Schöpfung — Erhaltung. Nehem. 9, 6. Schöpfung, Belebung (Leben erhalten), angebetet werden (nach seinen Rathschlüssen). Und das ζῆν, κινεῖσθαι, εἶναι, AG. 17, 28., hatte ursprünglich wohl dieselbe Beziehung.

Aber diese Schilderungen sind denn auch ein entschiedenes Zeugniß dafür, daß den biblischen Religionen jegliche pantheistische Ansicht ganz fern gelegen habe. Auf der einen Seite gilt ihnen die Welt zu unselbständig, auf der anderen Gott zu erhaben, um eine solche zu fassen: wenn es gleich einleuchtend ist, daß in ihnen der Unterschied von Gott und Welt mehr religiös, als im Begriffe aufgefaßt worden sei. Im A. T. könnten nur etwa die Stellen von der Allgegenwart Gottes hierher gemisdeutet werden; und und sind es worden **). Dem Sinne gemäß, welcher

*) Theodoretus: δεσποτεία, πρόνοια, ἐνοίκησις. — Philo Cher. 112: ἀγαθότης, ἐξουσία, λόγος — jene drei Würkungen.

**) Oben S. 34. Aus dem Judenthum des Mittelalters kam in die Kirche die, von ihr verworfene, Phrase: daß die Welt, Gottes Schatten sei. Das Judenthum kann sie nur aus dem tieferen Orient entlehnt haben.

sich in diesen Büchern allenthalben ausspricht, wäre denn auch das Spätere zu erklären, Sirach 43, 27.: συντέλεια λόγων, τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός, welches indessen wohl den ganz entlegenen Sinn hat: was man denken und sagen könne, alles dieses sei er, indem die einzelnen Gedanken nicht auf ihn hinführten. (Nach Hiob 26, 14) *). Es ist endlich kaum nöthig, die Stelle, AG. 17, 28. zu erwähnen (Spinoz. ep. 21.: Deum causam mundi immanentem — omnia in Deo esse et moveri, cum Paulo affirmo), ob sie gleich mehr bedeutet, als: durch ihn lebe Alles **); oder die Johanneische Logos-Lehre, oder 1 Joh. 4, 8.; daß dieses Alles nicht für den Pantheismus gehöre.

2. Die Schöpfungslehre ist in den biblischen Darstellungen, nur ein Attribut der göttlichen Allmacht; daher ein allgemeiner Religionsbegriff, für welchen man keine speculativen Erörterungen wollte und suchte ***). Also lagen die Fragen jenen ganz fern: ob sich ein Anfang der Dinge überhaupt gedenken lasse? ob die Weltentstehung nicht eine Veränderung des göttlichen Wesens in sich schließe? und, wie ein Uebergang vom Einfachen und Einen zum Zusammengesetzten und Vielen gedacht werden könne? Nur die Sache überhaupt lag entschieden und tief im israelitisch-jüdischen Glauben. Philo (die Unvergänglichkeit der Welt vertheidigend) hält doch an dem Schöpfungsglauben fest. Auch Maimonides (wiewohl nur eben aus Offenbarungsgründen) gegen sehr verbreitete Meinungen des Mittelalters. Dialek-

*) Bretschneider erklärt die letzten Worte, natürlich auch mit Verwerfung der pantheistischen Deutung: er ist der Höchste, oder: Alles in Allem. Jenes ist vielleicht nicht im Sprachgebrauche gegründet; dieses liegt nicht im Gegensatze.

**) Vielmehr: von seiner Kraft berührt, gehalten. S. oben. — (Hufnagel, bibl. Th. I. 183. 241.: in seiner, von ihm erfüllten, Welt — kommt auf dasselbe hinaus.)

***) Ziegler, Kritik über den Art. von der Schöpfung: Henk. Mag. II. 1 ff. Nachtrag, VI. 383 ff.

tisch werden die Meinungen von der Ewigkeit der Welt im Mittelalter durch die Medabberim unter Juden und Arabern *) bestritten. Jener Standpunct, der blos religiöse, ist auch im N. T. behauptet worden.

Die dogmatischen Schriftargumente sind daher besonders in diesem Artikel, theils unpassend, theils nur in Beziehung auf den allgemeinen Sinn der biblischen Schriftsteller angemessen und beweisend.

Die Schöpfung aus Nichts hat dort weder in den einzelnen Formeln, noch in den Aussprüchen über die Sache überhaupt, eine ausdrückliche Bestätigung **). Allein der allgemeine Sinn dieser Religionen ist unbedingt für diese Lehre, als die Lehre von der Allmacht ohne Einschränkung: möge sich immer mit ihr im Volksglauben ein Bild vermischt haben von der alten Nacht, aus welcher sich die Welt durch den freien Beschluß Gottes hervorgehoben habe; wie dieses Bild der sinnlichen Vorstellung so nahe liegt ***). Aber ewiger Weltstoff oder ungeordnetes Chaos †): dieses waren gewiß, dem Hebräer unbekannte, ja unzugängliche, Gegenstände. Die ἄμορφος ὕλη der Platoniker, Weish. 11, 18. wie beim Josephus und Philo ††), sind die Him-

*) Dialektiker ohne Zweifel auch nach der Wortbedeutung; wie nach den Principien, Maim. More 1, 71. Ob sie denn gleich eine mehr allgemeine Tendenz hatten; so richteten sie sich doch besonders auf die Lehre von der Schöpfung.

**) Die alte Frage: ob die alte Philosophie diesen Begriff gehabt habe? läßt sich mit Bestimmtheit verneinend beantworten. Die Formel: ἐκ μὴ ὄντων — welche sich in der gemeinen Sprache findet, hat schon Aristoteles genau beurtheilt, und gezeigt, daß sie etwas Anderes bedeute. (Phys. 5, 1. 2)

***) Paulus, Comm. N. T. IV. 69. spricht der bibl. Lehre jene Idee schlechthin ab.

†) Dieses verstand Julian unter der Finsterniß des Moses.

††) Also mit dem μὴ ὄντα, 2 Makk. 7, 28., wohl zu vereinigen, wenn dieses auch nicht das Leere, Wüste bedeuten könnte (Alex. Jer. 4, 23. and.). — Daß Philo auch nicht in der Stelle,

mel und Erde, Gen. 1, 1, welche im Anbeginn erschaffen worden sind, und deren allmälige Ausbildung das, dort Folgende, nach alter Erklärung der Stelle beschreiben soll *). Der Anfang ist natürlich ohne Metaphysik, im Sinne der alten Welt, von dem Moment der Entstehung der Dinge zu verstehen **): es ist eine Bezeichnung, welche nur in das Unzuberechnende hinaufführen soll. (Ganz gleichbedeutend die Formeln, Ps. 90, 2. 102, 25. und das, oben Erwähnte, Sprüchw. 8, 22.)

Das Nichts steht in der Sprache A. T., nicht der Schöpfung entgegen; sondern es wird als derjenige Raum der Welt dargestellt, welchen keine Geschöpfe einnehmen: es ist der Abgrund, die Tiefe, und, wie es sonst dort genannt wird. Hiob 26, 7. בלימה — die Erde schwebt über ihm, sowie es sonst vom Schattenreiche gesagt wird, daß die Erde über ihm gegründet sei. Vgl. 28, 14. ***)

Cher. 129, den materiellen Stoff als etwas Ursprüngliches genommen habe; dieses liegt schon darin, daß er ihn von den vier Elementen erklärt. Die ursprüngliche ὕλη, das Gestaltlose, lag dem Platoniker über diesen.

*) Die Alexandrinische Uebersetzung scheint dort noch im zweiten Verse den stoffartigen Zustand in den Formeln, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, ausdrücken zu wollen; nicht aber diese (wie Josephus, und auch die kirchlichen Erklärungen des Hexaemeron gewöhnlich annehmen) auf das Wasserbedeckte und die Finsterniß beziehen zu sein. — So scheinen auch die Formeln, ἀδύνατος (Weish. 17, 14) und ἀνύπαρκτος (Symm.: Hiob 24, 17), jene, vom Schattenreiche, diese vom Zustande in ihm gebraucht; ursprünglich Prädicate des Urstoffes gewesen zu sein, gleich jenen beiden; dann auf das Dämonenreich übergetragen.

**) Viele Fragen über dieses Bereschit, vgl. z. B. beim Aharon ben Elihu S. 63. Koseg. Ausg.; und in der Catene zum ἐν ἀρχῇ des Johannes. Vgl. auch Hottinger in der, im Folg. zu erwähn., Abh.

***) Jene Ableitung des Wortes בלימה ist die natürlichste, und meistens, auch im späteren, jüdischen Gebrauche, anerkannte.

Die Schriften des N. T. haben überall Nichts in diesen einfachen Darstellungen geändert; und so ist es nur der allgemeine Gedanke freier Hervorbringung aller Dinge, in welchem hier Gott, als Schöpfer, beschrieben wird. Auch die Formel, ἐκ μὴ ὄντων, findet sich Röm. 4, 17. ebensowenig als 1 Kor. 1, 28. in Beziehung auf die Schöpfung gebraucht. Dort wird auf die beiden Hauptgegenstände des Glaubens im Leben des Abraham hingedeutet: die Möglichkeit einer Wiedererweckung des geopferten Sohnes (ζωοποι. τοὺς νεκρούς) und die Berufung des, noch nicht Geborenen (καλ. τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).

Hebr. 11, 3. allein giebt, dem Charakter des Briefes gemäß, eine mehr speculative Vorstellung, dennoch eine solche, welche nach der Absicht des Verfassers, nur in negativem Sinne genommen werden sollte. Denn das, μὴ ἐκ φαινομένων, soll ohne Zweifel auf das Wort gehen; welches als die Grundlage aller Dinge beschrieben wird. Der Glaube fasse keine andere Grundlage derselben, außer jener übersinnlichen, auf. (Philo Opif. 5. ἐκ νοητοῦ κόσμου). *)

Aber die Bemühung schon der ältesten Kirche, die philosophischen Erwägungen und Meinungen ihrer Zeiten in die Schriftlehre hineinzutragen, hat selbst dem Text dieser Schriften bisweilen Gewalt angethan. So Joh. 1, 3. das: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — mit den Deutungen der Kir-

---

Daneben jedoch auch in diesem die Schultensische Erklärung vom Centrum. Aus derselben Ableitung (constrictio) die kabbalistische: Herrschaft, des Geisterreiches nämlich: vgl. Buxtorf und Castellus. Aber, wie wir sehen, kein Nichts im metaphysischen Sinne: so wenig, als eine Begründung aus Nichts, und der Welt — blos der Erde.

*) Vgl. Matthäi a. a. O. 406. (Maistre Abendst. v. S. Pet. II. 215. 263.) Paulus (Comm. a. a. O., und Mem. 7, 198 ff.) versteht hier und 1, 2., die Aeonen von Weltperioden. Die Valentinianer entlehnten wahrscheinlich ihre Aeonen aus dem Briefe, und daher wohl im Muratori'schen Canon die Bestimmung über den Brief.

chenväter und Schriftsteller von der lebendigen Idee der Dinge in Gott.

3. Viele andere Schulfragen in diesem Artikel haben beinahe keinen Anhaltpunct in den heiligen Schriften; hat man sie gleich mit diesen in mannichfache Beziehung gebracht *). Aber selbst abgesehen von der Bestimmung jener, der reinpraktischen, und überall nur für einen gewissen, engeren Kreis — würde es bei den meisten jener Fragen, diesen Schriften nur zum Ruhme gereichen, sie nicht aufgestellt zu haben und nicht zu berühren **).

Hätten die heil. Schriftsteller die Frage über den Endzweck der Schöpfung berühren wollen; so würden sie, von ihrem religiösen Standpuncte aus, denselben in Gott selbst gesetzt haben. Die Geschicke des israelitischen Volkes, und die Einrichtungen mit dem Christenthume, hatten ja, als für die Religion bestimmt, allein die Ehre Gottes zum Zwecke. Dieser Gedanke geht auch sonst durch die Religionen des Alterthums: er liegt sogar dem zum Grunde, daß das Dasein der Welt, nur ein Spiel der unendlichen Kräfte sei. Aber in allen, hieher gezogenen, Stellen wird nur von dem gesprochen, was und wozu es in der bestehenden Welt geschehe ***). Jes. 43, 7. †). (Nicht

*) Besonders Maimonides im More, 2. Theile.

**) Ueber den Gebrauch des חדש von der Schöpfung, bei den späteren jüdischen und arabischen Philosophen, ist neuerlichst gestritten worden. Im Cosri, wo es oft so erscheint (S. 9. 34. 120. Burt.) im Gegensatze zu קדמות, Ewigkeit, scheint es ohne tiefere, speculative Bedeutung, nur schaffen zu bedeuten (instruere).

***) Sprüchw. 16, 4. למענהו gewiß nicht mit der Vulg. propter semetipsum und das Suffixum ist auf Alles, nicht auf Gott, zu beziehen. Die Erklärer seit Grotius haben fast durchgängig die (wahrscheinlichste) Auslegung befolgt: Alles hat seinen Zweck, seine Bestimmung; die Bösen (sie sich selbst gebend) zur Strafe. Schultens, Ziegler und Umbreit zu d. St.

†) Pirke Ab. VI. aus dieser St.

hieher 45, 18. οὐκ εἰς κενόν Alex.) Ps. 119, 64. Apok. 4, 11. ist dem Sinne nach, διὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν, wohl für τοῦ θελήματος zu nehmen (vgl. 12, 11). „Nichts lag zum Grunde, außer jenem göttlichen Willen." — Auf gleiche Weise verhält es sich mit den übrigen Fragen der Schule. Es ist (auch nach Bauer, Mythol. I. 76. u. A.) ein großer Vorzug der biblischen Kosmogonie'n, daß sie zuletzt immer die Art und Weise, wie das Weltganze entstanden sei, übergehen, und Alles mit dem einfachen: Gott habe es gewollt — beantworten. Damit bestanden die, im Folgenden zu erwähnenden, mannichfachen Darstellungen von der Ordnung in den Weltentwickelungen sehr wohl.

4. Zweifelhaft mag es scheinen, ob die altisraelitische Ansicht, wie sich dieselbe auch in den Schriften A. T. darlegt, das Werk der Schöpfung, als einmal für immer geschehen, oder als fortwährend, gedacht habe *). Denn auch, wo dieser zweite Gedanke würklich ausgesprochen zu werden scheint, könnte es nur durch den frommen Charakter geschehen sein, welcher in der ganzen hebräischen Sprache liegt, in dem überall das göttliche Thun und Schaffen über die Würksamkeit der Natur gestellt wird. Ps. 147, 15—18. scheinen Wort und Geist Gottes die Naturerscheinungen fortwährend zu erschaffen. Vgl. Hiob 36, 27 ff. Nur vom Menschen wird es bestimmt gesagt, daß Gott ihr Aller Schöpfer sei. Hiob 31, 15. Kohel. 12, 1. **), und die Schilderungen, Hiob 10, 8—12. Ps. 139, 13—16. (wo das „Innere der Erde ohne Zweifel nur das Verborgenste, vgl. Jes. 45, 19., vielleicht das Verborgenste auf Erden,

---

*) Ob als allmälig geschehen? dieses sollte wohl wenigstens nicht durch die Darstellung von den Tagewerken ausgesprochen werden; wie man oft annahm.

**) Eine andere Erklärung (Schmidt: Dasein) findet hier gewiß nicht Statt.

bedeutet.) So wurde später (wie 1 Petr. 4, 19) der Schöpfername, als Prädicat, in Beziehung auf alle Menschen fortwährend gebraucht. Aber dieses könnte auf irgend ein besonderes Verhältniß hindeuten, in welches man gerade die Menschennatur zu Gott gestellt hätte.

37.

Die Mosaische Schöpfungsgeschichte, unter Juden und Christen, als eigentliche Belehrung über die Weltschöpfung aufgefaßt, und vornehmlich darum so vielgedeutet; findet sich in den übrigen Schriften A. T., entweder nicht gebraucht, oder nur nach ihren allgemeinen Gedanken, und frei ausgeführt: aber auch sonst in der Schrift nicht in buchstäblicher Bedeutung festgehalten und gebraucht.

1. Die Stellen der Genesis 1, 1 — 2, 7., welche die eigentliche, gewöhnlich sogenannte, Schöpfungsgeschichte enthalten *), sind (um dieses über ihren allgemeinen Inhalt voranzustellen) unstreitig, Geschichte einer Schöpfung, nicht einer Wiederherstellung: und einer Schöpfung der Welt. Dieses: denn in dem Volksbegriffe, in welchem Alles gefaßt ist, gehörte zu dem Himmel gerade nur das, dessen würkliche Erschaffung im Laufe der Erzählung beschrieben wird. Jenes **): denn es kann 1, 1. auf nichts An-

*) I. H. Hottinger, historiae creat. examen theol. philol. 659. Eichhorn, Urgeschichte. Repert. IV. 139 ff. Gabler — Eichhorn, Urgeschichte. 790—92. II. Gabler's neuer Vers. ü. die Schöpfungsgesch. 795. Krit. Vers. ü. d. mos. Sch. gesch. 788. Bellermann, Handb. d. bibl. Lit. I 1 ff. Pustkuchen: die Urgesch. der Menschheit, in i. ganzen Umfange bearb. 821. Dess. hist. krit. Unters. d. bibl. Urgesch. 823.

**) I. G. Rosenmüller. antiquiss. telluris historia, a Mose Gen. 1. descripta 776.

deres bezogen werden, als was die folgenden Erzählungen darstellen *), und 2. giebt offenbar die Urgestalt der Erde, nicht ein Geschick, das sie betroffen habe. Es kommt der Zusammenhang des Ganzen hinzu, welches doch ohne Zweifel eine, allmälig vorschreitende, Schöpfung darstellt. Man würde genöthigt sein, dieselben Bezeichnungen bald vom Erschaffen, bald vom Erneuen, zu verstehen. Daß 2 Petr. 3, 5 ff. nicht dahin gehöre, und nur eine erweiterte Schilderung der Noachischen Fluth gebe; dieses ist wohl anerkannt: und nur das der Stelle eigen, daß jene, als eine, in der Natur der damaligen Welt gegründete, oder durch dieselbe beförderte, Erscheinung, dargestellt wird **).

Daß nun diese Kosmogonie mit 2, 4., in eine andere, alte Urkunde übergehe, welche dann bis Ende 3. fortlaufe; dieses ist eine Ansicht, von welcher mit den Neuesten wieder abzugehen, wir wenigstens uns nicht berechtigt fühlen ***). Es scheint uns, als würde der Urheber der Genesis, schon überhaupt die Erzählung weder mit diesen Gegenständen †),

---

*) Also bedeutet der Vers auch nicht eine creatio prima, Schöpfung des Stoffes; sondern das Allgemeine vom Folgenden.

**) Die Erde (denn von dieser allein ist eigentlich die Rede) sei mit vorherrschendem Element des Wassers erbaut gewesen; jetzt mit vorherrschendem Feuer. Doch ist das ἐξ ὕδατος τὰ πάντα Recogn. Clem. 6 8 und Hom. 11., wohl etwas Anderes: Wasser als Urstoff. (Vgl. Ullmann über d. 2. Br. P. 112 ff.) Es kann dieser Begriff von einer damaligen Religionslehre oder Philosophie entlehnt sein: das Stoische Dogma von der Weltverbrennung hatte wenigstens auch eine solche, physikalische Grundlage. — Andere Deutungen des: ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα, sind bekannt.

***) Vgl. Ewald, Compos. der Gen. kritisch unters. 824. zu den, oben S. 170, schon erwähnten.

†) Die Meinung (Ewald a. a. O. 280), daß diese Urkunden die Ansprüche der Isr. an das heil. Land haben bekräftigen sollen: schon b. Jarchi z. d. St.

noch in solcher Art (Einiges aus dem fremden Alterthum wiederholend) begonnen haben; wenn er nicht Urkunden, in Schrift oder Sage *), vor sich gehabt hätte, welche ihm von besonderer Bedeutung waren. Und, daß diese verschieden gewesen; zeigt doch wohl der Anfang der zweiten deutlich an, welche dann überhaupt ganz ohne Rücksicht auf die erste erzählt. Aber gern mag man einräumen, daß viele, in den Urkunden gewöhnlich angenommenen, Differenzen sich ausgleichen lassen; andere nur aus der Gesammtansicht von der Genesis angenommen werden können. Nur sind die Urkunden nicht ohne Plan neben einander gestellt: die zweite handelt von den Geschicken der neugeschaffenen Erde **). (Dieses bedeutet auch das תולדות ***).)

In welchem Sinne diese Berichte ursprünglich gedacht gewesen seien; und, welches Ansehen ihnen, menschlicherweise, zustehe? dieses läßt sich in der Hauptsache leichter beantworten, als wir sonst, an unendlich viele Meinungen und Erörterungen über die Stelle gewöhnt, anzunehmen, geneigt sein mögen. Mag es allgemeine Volkssage, oder die Rede, das Gedicht eines Weisen im Volke gewesen sein; es stellte den Gegenstand nur volksmäßig dar; wie nämlich von dem Allgemeinsten und Entferntesten, bis zu dem Menschen, als der Krone der Schöpfung, nach und nach Alles entstanden sei †). Dieser, den Menschen erhebende, Gedanke,

---

*) Angemessener wohl, in Sage. Dieses verändert aber in der ganzen Annahme Nichts; und die Eigenthümlichkeiten im Style des Einzelnen, waren bei verschiedenen Sagen eben so natürlich, wie bei verschiedenen Schrifturkunden.

**) Wenn der 4. Vers mit dem Folgenden zu verbinden ist; woran aber wohl nicht gezweifelt werden kann.

***) Gen. 37, 2. und der jüd. Gebrauch im ר״ה ישן u. s. w. (Doch s. Ewald a. a. O. 192. 280.)

†) Der Ausführung lag vielleicht die Beobachtung dessen, was im gewöhnlichen Naturlaufe geschieht, zum Grunde. Das Wasser z. B. in den Himmel aufgezogen, vgl. Jer. 10, 13.: und so ent-

und die Idee des Schöpfers überhaupt, und zwar des allmächtig schaffenden; waren die Hauptsachen; und, wäre der Urheber auch Physiker gewesen, er würde sich dieser seiner Eigenschaft und seiner Kenntniß, bei solchen, nur religiösen, Idee'n und Absichten, begeben haben. Wir bedürfen diesemnach nicht einmal der Nachfrage, in wie weit sich das Einzelne, so mit Naturgesetzen, als mit der Wahrscheinlichkeit, vereinigen lasse: die Erzählung war eben nur religiösen Sinnes und Inhalts *).

Die Tagewerke, und zwar die sechs, liegen so bestimmt in der ganzen Erzählung bezeichnet, daß man sieht, sie haben Bedeutung gehabt. Es würde gewaltsam sein, sie für interpolirt zu halten. Aber nicht der Sabbat, (Paulus u. A.) sondern die Woche, scheinen bei ihnen die Hauptsache zu sein. Wiederum möchte es bei der Woche, nicht sowohl auf ein menschliches, gewöhnliches, Zeitmaß abgesehen gewesen sein, als auf eine Vorbildung der Weltdauer (Weltwoche, nach so vielen Sagen aus dem Alterthume) durch die Schöpfung **). Aber bei der ganzen Darstellung vom 1. Cap., lassen sich Spuren von Beziehung auf fremdalterthümliche Sagen, wohl nicht verkennen ***).

---

sprechen sich durchaus diese Schilderungen von der Schöpfung, und die Bilder A. T. aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur. (Andere fanden die Bilder, von einer großen Ueberschwemmung entlehnt.)

*) Herder, älteste Urk. des Menschengeschl. 774. Jerusalem, Briefe ü. d. Mos. Schriften u. Philosophie. 783. Betrachtungen ü. d. Rel. II. 4. Betr. 3. Abschn. — Paulus: das Chaos, eine Dichtung — Memm. 4. 27 ff. Pott, Moses und David, keine Geologen. 799. (Silberschlag, Geogonie. 780—83. III. Steffens Anthropologie I. — Hensler, Bemerkk. über Stellen in den Psalmen und der Genesis. 795.)

**) Daher denn die durchgängige, chiliastische, Anwendung der Schöpfungsgeschichte bei den Juden; welche sich an Ps. 90, 4. nur anschloß, nicht dorther entstanden war.

***) Die Parallelen sind, nach Eusebius schon, von H. Grotius, und vielen Neueren zusammengestellt worden. (Beck: de

Wollen wir **Wort** und **Geist Gottes** nicht mit hierzu rechnen (da der Begriff von diesen schon so ganz in der Idee der Sache bei dem Verfasser, und im israelitischen Gottesglauben lag *)), selbst nicht die eigenthümliche Redeform vom **Weben** oder **Hegen** des Geistes über der **Tiefe**; aber merkwürdig in dieser Beziehung ist das **Licht**, im Anfange erschaffen, die Tiefe und die Finsterniß über ihr (hier nur trüber Nebel, durch die Tageshelle **) verscheucht) selbst die Entgegenstellung von Wort und Bild Gottes – Vorstellungen, welche sich, auf diese oder andere Weise gestaltet, durch alle alte Kosmogonie'n hin finden ***).

---

fontibus, unde sentt. et coniecturae de creat. et prima facie orbis terr. ducuntur. 782.) **Stroth** Parallelen z. Gesch. A. T. aus griech. Schriftstt., Eichhorn. Rep. XVI. 65 ff. **Fulda**, ü. Kosmogonie, Androg. u. fr. Menschengsch. Paul. Mem. 2. 107 ff. **Wagner**, Mythol. 310 ff. (*Volney* recherches. *Gosselin* l'antiq. devoilée.) U. A.

*) In den alten Kosmogonie'n findet sich übrigens das göttliche Wort in verschiedenem Sinne angewendet. Entweder in mehr allgemeinem, als Mittelglied zwischen Geisterreich und Körperwelt: oder in besonderer Beziehung auf den göttlichen Verstand, welcher sich in der Schöpfung dargestellt habe, wie der Gedanke im Worte. Den Hebräern war es nur **Schöpfungswort**. Mochte aber auch dem Heiden und dem Philosophen (Longin. subl. 9, 9., und besonders Ruhnken u. Morus z. d. St.) etwas Mehr in dem Ausdrucke zu liegen scheinen, als der eigentliche Sinn war (auch Maim. More 1, 65., scheint anzudeuten, daß man leicht zu viel darin finde): er bedeutete doch ohne Zweifel die Allmacht, als einzigen Grund der Weltschöpfung, und es steht ihm das, in der Welt würkende, Gotteswort an der Seite.

**) „Das Licht, nicht blos, Arbeit förderndes im gemeinen Verstande, wie es viele Neuere aufgefaßt haben.

***) Von **Sanchuniathons** Kosmogonie (Sanch. Fragmm. ed. I. C. Orell. 826) meinen wir, könne hierbei nicht wohl die Rede sein; weil sie wohl eine neuplatonische Fälschung aus den biblischen Urkunden ist. (M. Progr. de librr. Hermeticorum orig. atque indole, 8 s.)

2. In der Eigenschaft, in welcher die Mosaischen Schöpfungsurkunden selbst sich gaben und gelten sollten; würden sie unter den Israeliten nicht als Glaubensformel bestanden haben, selbst dann nicht, wenn sie ihnen immer bekannt und geläufig gewesen wären. Selbst in den späteren Zeiten: denn auch nach der Aufstellung des Kanon A. T. findet sich mehr nur ein Gebrauch nach dem allgemeinen Gedanken, daß Gott der Weltschöpfer, in einer großen Schöpfungswoche, und fortschreitend bis zum Menschen, als zu seinem Bilde, gewesen sei. In der Sabbatsfeier hatte das Volk zwar eine fortwährende Erinnerung an jene Urkunden; in welcher aber auch nicht die Annahme alles Einzelnen, oder gewisse Deutungen von ihm lagen. Auch Philo faßt, wo er diese Berichte nicht allegorisirt (περὶ κοσμοποιΐας) in ihnen nur die allgemeinen Gedanken (δόγματα εὐσεβείας καὶ θεότητος. S. 40) auf *). Erst der Buchstabenglaube der spätesten, jüdischen Zeit, hielt alles Einzelne in jenen fest; wiewohl noch mit Ausnahmen, da fortwährend Vieles in den Urkunden als Aggada genommen wurde **).

Aber in den übrigen Schriften A. T. zeigen sich merkwürdige Erscheinungen in Beziehung auf diese Urkunden. Nur dichterische Stellen nehmen bestimmte Rücksicht auf dieselben ***); und allerwärts werden sie dort mit solcher Freiheit benutzt, daß man sie mehr ausgeführt, als befolgt finden muß. Es zeigen sich sogar in jenen Stellen eigentlich neue kosmogonische Fragmente, nur im Geiste der alten Urkunden. So selbst Ps. 8. 33. 104. 136. Noch mehr so Hiob 38, 4 ff. Sprüchw. 8, 22 ff. Ganz allgemein sind Jes. 41, 4. 45, 12. Jer. 27, 5. Selbst Sirach 18, 1. 24. 43.

Auch das Bild Gottes wurde auf andere Weise dargestellt, von der Gottheit gleichsam entfernter; das Wort Got-

---

*) Vgl. Quod prob. lib. 877. τὸ φυσικὸν μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες —

**) Jarchi zu Gen. 1.

***) Außer den gleichartigen Stellen, 2 Mos. 20, 11. 31, 17.

tes selbständiger aufgefaßt, und im Verhältnisse zur göttlichen Weisheit *): die Erde auf ihre Grundlage, die ewigen Berge gestellt, der Abgrund unter ihr beschrieben; und dorthin die ewige Nacht des Schattenreiches verlegt, welche in denselben Bildern dargestellt wurde, wie die ursprüngliche Finsterniß in der Genesis **). In der lebendigen Schilderung der Schöpfung erlaubte sich die dichterische Sprache auch die Bilder der schaffenden Hand und des ausbildenden Fingers; den einfach-geistigeren von Wort und Geist entsprechend.

Wie sehr muß aber jede Ansicht und Deutung von Sinn und Absicht des Originals abweichen, welche es als eine Auctorität streng und eigentlich nimmt: da selbst so bedeutende Abänderungen in der Volksmeinung, wie Hiob 38, 7., die Darstellung der Gestirne als Weltkörper, mitten in altisraelitischen Schilderungen, und in der Volkslehre unbemerkt und folgenlos geschehen konnten! Ueberhaupt erhielt die Vorstellung vom Himmel allmälig eine ganz andere Bedeutung unter den Israeliten, als sie die Schöpfungsgeschichte dargelegt hatte. Aus jenem dichterischen Bilde, welches die Gottheit in den Himmel versetzte (welches auch dem רקיע eine andere Bedeutung, als die, in der Genesis gebrauchte, verschaffte) wurden auch die Engel, Himmelsgenossen ***); und so zuletzt Bewohner der Gestirne.

---

*) Die Bücher, Sirach und Weisheit, beziehen, ohne besonderes Philosophem (oben S. 101), schon deutlich Wort und Weisheit Gottes auf einander. Besonders Weisheit 9, 1 f. (Bretschneider, Dogm. d. A. 262. leugnet wohl nicht mit Recht die Bedeutung, Vernunft, im Worte, λόγος. Als thätige Eigenschaft bedeutet es λόγος auch bei Plato schon. Sir. 9, 17. 37, 16.)

**) Diese Bilder der ursprünglichen Finsterniß und des Schattenreiches, vermischten sich dann in der Dämonenlehre immer. Einiges hiervon noch unten.

***) Im Buche Hiob herrscht diese Vorstellung besonders: Engel und Himmel sind hier gleichbedeutend, 15, 15. 25, 5. Al-

3. Der Sinn der Schriften N. T. steht durchaus in keinem Zusammenhange mit dem Buchstaben der Mosaischen Schöpfungsgeschichte: ohne daß Jesus und die Apostel Gelegenheit gehabt oder Anlaß genommen hätten, sich über die Auslegung derselben zu erklären. Außer Joh. 5, 17., wo auf die Sabbatseinsetzung angespielt wird; deutet das N. T. bestimmt nur auf die Urgeschichte der Menschen hin. Neben den Stellen von Adam und von der ehelichen Verbindung; 1 Kor. 11, 8—12. 1 Tim. 2, 13.

Daß übrigens auch die alte Kirche sich niemals ganz streng und eigentlich an jene kosmogonischen Urkunden gehalten habe; ist eben so bekannt, als, daß es noch gegenwärtig in den, Griechisch- und Römischkatholischen Kirchen kein Glaubensartikel sei *).

38.

Von dem Schöpfungswerke werden die fortwährenden Einwürkungen Gottes auf die Welt, die der Erhaltung und Regierung, in den heiligen Schriften nicht streng und scharf geschieden: aber sie werden mit Bedeutung und Klarheit allenthalben gelehrt. Jedoch beide so, daß die Idee der Macht und Würksamkeit Gottes in den Darstellungen vor der der Lebenskraft und Thätigkeit der Geschöpfe vorherrscht.

1. Außer den Formeln, welche oben (zu 36.) erwähnt worden sind, und die göttliche Würksamkeit auf ein dreifaches Verhältniß zur Welt zurückzuführen scheinen; finden

lein sie liegt auch anderwärts vor; besonders im 8. Ps. (Himmelsbewohner — Erdebewohner: Engel — Menschen.)

*) Polemiker unserer Zeiten, denen beide Kirchen doch fortwährend Aufmerksamkeit schenken, beweisen also nur, daß ihre Kenntniß kaum über das 19. Jahrhundert zurückreicht.

sich auch mannichfache, einzelne Schilderungen von der Erhaltung und Regierung in den biblischen Schriften. Sonst werden auch (vornehmlich im A. T.) im Schöpfernamen und in dem des schaffenden Wortes (Ps. 107, 20. 147, 15. 148, 8) alle jene Würksamkeiten zusammen ausgesprochen; und schon deswegen, weil die Grenze des Schaffens nicht genauer bestimmt wurde: wie im Vorigen auch angedeutet worden ist *).

Die Welterhaltung durch Gott (σωτηρία πάντων) bezieht sich theils auf die des Ganzen, theils darauf, daß das Einzelne, so lange es bestehe, durch Gottes Kraft bestehe. Diese werden beide in einigen Stellen A. T. zusammengefaßt. In den bekannten Formeln: Aufsehen, Antlitz, Geist Gottes. Ps. 65, 7—14. 104, 27—30. 145, 15 f. Hiob 10, 12.**) — Matth. 6, 32. 10, 29 ff. Kol. 1, 17. Die Weltregierung (διακυβέρνησις 3 Makk. 2, 21) wird überall beschrieben, wo die Volks- und Weltereignisse auf Gottes Willen, Denken, Weisheit zurückgeführt werden. Auch Joh. 5, 17. scheint hierher zu gehören: und die Würksamkeit Gottes in der erschaffenen Welt (ἕως ἄρτι, nach der Sabbatsruhe), welcher die von Jesus am Sabbat entsprechen soll, die geistigere, eben die Weltregierung zu bedeu-

*) Πρόνοια ganz in dem Sinne, in dem der Platonismus und die Stoa sie den Epikureern entgegensetzten (τὸ μέλειν θεῷ περὶ πάντων 12, 13), im B. der Weisheit: von der Erhaltung 8, 7. der Regierung, 14, 3. Hier auch 2, 2. αὐτοσχεδίως — Wort für Zufall; das, wie auch Mendelsohn (Morgenstunden 179) bemerkt, der hebräischen Sprache und Denkart ganz fehlt. Denn etwas Anderes ist der Zufall, 1 Sam. 6, 9. Ruth. 2, 3. u. a. Im altphilosophischen Gebrauche bezog sich die πρόνοια vorzugsweise auf die Erhaltung.

**) Auch Ps. 36, 10. „In deinem Lichte (Lichte von dir) sehen wir Licht": Wohlsein nur von dir. Anders (in der Kirche oft gleichgebraucht) Jes. 2, 5.: Licht Gottes, die Herrlichkeit der irdischen Wohnung Gottes; welcher sich jene Menschen nahe halten wollen. Vgl. noch Sir. 43, 26. Weish. 1, 7. 11, 25.

ten *). Die Hauptdarstellungen oben, im Artikel von der Weisheit Gottes.

2. Die Schilderungen dieser Würksamkeiten Gottes, der Providenz, in der Schrift, haben auch einen ganz religiösen Charakter, welcher den Gedanken für die Erwägung, die Reflexion, unbestimmt und unvollständig läßt. Denn es wird nicht sowohl ein Zusammenwürken von Kraft und Thätigkeit der Geschöpfe mit dem göttlichen Würken, als ein Geben und Würken Gottes, in denselben dargestellt **). Aber in jenem liegt der eigentliche Begriff der Vorsehung ***). Er kann indessen aus der Schrift selbst vervollständigt werden, indem die anderweiten Reden von der Freiheit, und von der Thätigkeit der Geschöpfe hinzugenommen werden.

Statt der Natur- und Lebenskraft wird denn die Formel, Geist Gottes, als bleibende (Weish. 1, 7) oder als vorübergehende Unterstützung zu Leben und Thätigkeit, und statt der Gesetze der Natur werden die Wege Gottes in der bibl. Sprache genannt. Nicht her gehört, als Name des Naturgesetzes, Gebot oder Bestimmung (חק) Ps. 148, 6. (vielleicht auch nur die feste Grenze der Gewässer), oder als Umschreibung des Begriffes, Kohel. 1, 9. 3, 14. (Denn das, ewig Dasselbe in der Welt, bedeutet nur die Erfolglosigkeit alles Menschenthuns, welches gegen die höhere Natur anstrebe — beinahe Etwas von dem tragischen Schicksal.) Eher kann γενέσεις Weish. 1, 14. die Naturgesetze bedeuten. — Aber auch in den Beschreibungen der Geschicke von den Ein-

*) Nicht gleichbedeutend sind ähnlichlautende Stellen der Alten, besonders bei Philosophen (Max. Tyr. 21. Davis.: οὐδὲ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει) wo vom Leben der Natur die Rede ist.

**) Umgekehrt in den dualistischen Lehren des Alterthums; wie den Zoroastrischen. In diesen sind die Naturkräfte, selbständige Wesen geworden, mit welchen die Principien sich einander bekämpfen. Vgl. einige Bemerkk. bei Bergsma o. a. B. 28.

***) Nicht, wie neuerdings oft gesprochen worden, in einer festen Naturordnung und einem bestimmten Naturlaufe.

zelnen und dem Ganzen des Volkes oder der Menschheit; findet sich überall mehr die göttliche Macht hervorgehoben: wie diese ja selbst als unbedingt dargestellt zu werden pflegt. Doch die Schilderungen der Weisheit Gottes in der Sache des Evangelium, bei den Aposteln, geben eine tiefere und umfassendere Vorstellung von dem Walten der Vorsehung über die Menschheit. In diesen ist denn auch das Gute, welches, nach der Idee der göttlichen Vorsehung, obsiegen, und dem selbst das Böse dienen muß; bestimmt das allgemeine, sittliche. Wenn gleich auch die Israeliten alle volksmäßigen Begriffe zuletzt auf das Allgemeine bezogen.

3. Zu den scheinbar unbedingten Beschreibungen der göttlichen Würksamkeit (auf welche diesemnach, selbst für die Schriftsteller, keine Theorie zu bauen ist, die vielmehr nur religiöser Ausdruck sind) gehören auch die vom Lebensende im A. T. Denn — wie auch sonst im Morgenlande — erscheint dieses hier, wie von vorn herein und schlechthin bestimmt. Ps. 139, 16. Hiob 14, 5. *)

Aber von weit bedeutsamerem Sinne sind solche Aeußerungen der Schrift, zunächst A. T., in denen der göttliche Plan, entweder willkührlich (d. h. hier: ohne Rücksicht auf menschliche Handlungen und Würdigkeit) oder sogar auf solche Weise ausgeführt, erscheint, daß die menschliche That selbst mit bestimmt werde, hervorgebracht von dem Geschicke. Man darf also auch in ihnen den Gedanken nicht streng auffassen, wie er ausgesprochen ist: er soll nur die Erhabenheit Gottes ausdrücken **). Aeußerungen

*) Das Buch des Lebens, 2 Mos. 32, 32., Symbol für denselben Gedanken, wird dann mehr von den Beschlüssen zum Heile gebraucht. Ps. 69, 29. Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 21, 27.

**) Es soll und darf von solchen Reden (wie in den Stellen von unmittelbarer Offenbarung) nicht behauptet werden, daß überall und klar eine freiere Vorstellung zum Grunde gelegen habe: nur, daß eine solche im israel. Sprachgebrauche so habe ausgespro-

der ersten Art finden sich besonders in Hiob und Kohelet. Dort besonders in einem freieren, religiösen Sinne. Das Judenthum wendete sie und die gesammte Sprechart des A. T. (das Willkührliche der göttlichen Beschlüsse, und die Vorliebe für die Israeliten) auf den unbedingten Rathschluß von der Beglückung dieses Volkes an. Für diejenigen Stellen aber, in denen die Handlungen selbst auf Gott zurückgeführt werden, reicht die grammatikalische Regel (Joh. Dam. 4, 20.: παραχώρησις oft wie ἐνέργεια καὶ ποίησις) nicht aus, daß die Schrift bisweilen für Zulassen: Thun und Schaffen, sage. Es wird dieses auch nur in solchen Stellen angenommen, welche von Gott sprechen; und es liegt denselben kein bloßer Sprachgebrauch, sondern jene Denkart zum Grunde. Denn diese, auf Gott zurückgeführten, Handlungen, werden immer als bedacht und verwendet für die Plane Gottes beschrieben.

Solche Darstellungen A. T. bleiben indessen immer vieldeutig, ob sie nämlich nicht würklich die Thaten — als einen bloßen Stoff (2 Sam. 16, 11. Ezech. 14, 9), oder als Handlungen von Sündern, welche also an sich Nichts bedeuteten, oder als Strafen für Versündigungen *) —

---

chen werden können, und, daß die Denkart eigentlich unbestimmt gewesen sei.

*) Dieses, eine uralte, höchst verbreitete, Vorstellung im Alterthume (θεοβλάβεια, Wyttenb. z. Plut. I. 185 f. Leipz. A.), welcher der bedeutsame Gedanke zum Grunde lag, daß es bei dem Sünder keines anderen Strafelendes bedürfe, als dessen, daß sie durch die Vergehungen zu einer verdorbenen und verworfenen Gesinnung gelangten. Vielleicht so selbst in den Stellen von der Verhärtung Einzelner; und Jes. 63, 17. So auch das παρέδωκε Röm. 1, 24—28. πέμψει 2 Thess. 2, 11. So ist auch Ezech. 20, 25 ff. zu nehmen; aber nicht: ich gab (tuli) ihnen böse, unglückselige Gesetze (die Kirche, auch die protestantische, verstand dieses gewöhnlich sogar von dem Mosaismus, der das Leben nicht habe geben können; vgl. Theodoret z. d. St.: καθ' ἑαυτὰ οὐ καλὰ, ἀλλὰ τῇ τῶν νομοθετουμένων ἥρμοττεν ἀσθενείᾳ), sondern ich schickte ih-

Gott beilegen. Nur ist es nicht nothwendig, dieses anzunehmen; und in keinem Falle darf man behaupten wollen, die Hebräer hätten überhaupt das Große, sogar also die ungeheure Schuld und Sünde, Gott zugeschrieben. Manche Stelle hat auch schon einen anderen grammatischen Sinn; wie Ps. 141, 4. (Neige mich nicht dem Bösen zu, d. i. lenke mich zum Guten.) Jes. 6, 10. (Sie werden doch nur durch deine Predigt hartnäckiger werden — gehe, wenn du willst, und verhärte sie nur!) Und 2 Mos. 21, 13., wo der Name Gottes nur in der religiösen Sprache, die Umstände des Lebens bedeutet *).

4. Die Paulinischen Aeußerungen **) (denn die, hier eigentlich streitigen Stellen gehören diesem Apostel allein; und weit mehr, als im Artikel vom Glauben und Wer-

---

nen solche, als Strafe für die Versäumung der heilbringenden. Jonathan und die herrschende Judenmeinung (s. Breithaupt z. Jarchi b. d. St.) auf ähnliche Weise: ich übergab sie ihrem Gelüste.

*) Sir. 36, 10—15., ist von merkwürdiger Art. Hier scheint eine Abtheilung der Menschheit in Gute und Böse gelehrt zu werden, wie in der Natur eine Finsterniß dem Lichte entgegenstünde (δύο δύο, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός). Wenn hier gleich von der Menschheit im Ganzen die Rede ist, und der Willensfreiheit, welche dieses Buch sonst mit besonderer Klarheit lehrt, nicht widersprochen werden sollte. (Vgl. 39, 16 ff.) Aber auch hier darf wohl kein Philosophem angenommen werden: es ist nur unbestimmte, populäre Formel. (Vgl. Bretschneider z. d. St.) Als Philosophem in den Hermetischen Schriften; wahrscheinlich aus Sirach. (De librr. Hermet. 12.) Allein 42, 24. πάντα δισσά, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός — in anderer Bedeutung, auf die beiden Geschlechter bezogen. das, dort Folgende: ἓν τοῦ ἑνὸς ἐστερέωσε τὰ ἀγαθά — ist Verbesserung des Vorigen: nicht nur, neben, sondern auch für einander. Allein das τὰ ἀγ. deutet doch auf jenen Dualismus, den vom Guten und Bösen, zurück.

**) Schultheß exeg. Forschungen II. 2. (1818). Die evang. Lehre von der Gnadenwahl. *Fritzsche*, doctr. eccl. nostrae de praedest., a rationalismo alienissima et scripturae convenientissima. L. 817. Vgl. auch Jablonski Abh. zu Röm. 9. Opuscc. III. nr. 2., und Usteri, Paul. Lehrbegr. 127 ff. 137.

ken, könnte hier Jakobus (1, 13—17) der Paulinischen Lehrart zu widersprechen scheinen) über die Prädestination, sind aus den Elementen solcher Darstellungen, unter Beziehung auf noch andere herrschende Judenmeinungen, hervorgegangen. Diese Meinungen waren vornehmlich, die von dem angeborenen Vorzuge der Juden, und von der Bedeutung der gesetzlichen Werke, welche sie leisteten. (Michaelis Einl. N. T. II. 1260 ff.) Schon, um diese zurückzuweisen, konnte so gesprochen werden, als, wenn bei Gott überhaupt die menschliche Person nicht angesehen, oder das Thun und Lassen derselben nicht beachtet würde. Es konnte dieses besonders in der Art zu streiten und zu widerlegen Statt haben, welche wir beim Paulus kennen; und in den (unten darzulegenden) Lehren von der göttlichen Gnade in Jesu. Doch die Hauptgedanken sind auch bei ihm hierbei immer: man dürfe nicht mit Gott rechten, aber es sei Alles auch unerforschlich in seinem Rathe: der Mensch müsse in demselben auch wohl das, als möglich, einräumen, was der Einsicht am fernsten läge: kurz, Alles sei bei Gott erhaben, uneingeschränkt.

Die Bestimmung und Berufung geht zwar, wenn auch zunächst auf die christliche Gemeinschaft, doch auf das ewige Leben, als Gegenstand und letztes Ziel: allein es bleibt wahr, daß dieses doch immer nur den irdischen Gütern hier gleichgestellt werde; und in keiner Art an das Gegentheil, das Nichtberufensein, die Verdammniß geknüpft werde. Die Apostel werfen überhaupt den Blick mehr auf das Heil der Erwählten, als auf die Unseligkeit der Anderen; und jenes gilt ihnen mehr, als vollkommene Uebereinstimmung des Irdischen und Künftigen, und als nothwendig glückliches Dasein: ohne daß hiermit ein großer Act der Erbarmung im künftigen Leben aufgehoben werden sollte, in welchem Alle angenommen werden könnten, welche in dem gegenwärtigen nicht zur Gnade hätten gelangen können; ohne, daß endlich die Vergeltung nach dem Maße der Gabe und

Gelegenheit (Röm. 2, 12 ff.) hiermit hätte geleugnet werden sollen.

Die berühmte Rede, Röm. 8. 9., kommt nach allem dem auf diese Sätze hinaus. „Das jüdische Volk habe kein Recht zur Beschwerde über den göttlichen Rathschluß zu Gunsten der Heiden. Geburt und Werke trügen nichts aus bei Gott; und die irdischen Geschicke seien eine Sache freier göttlicher Bestimmung. Es könnten diese sogar nach Willkühr bestimmt werden (9, 20 ff.): ein Fall zeige selbst eine Verhärtung des menschlichen Gemüths für die Plane Gottes *). Allein bei den Juden sei dieses nicht der Fall; denn sie litten die Folgen ihres beharrlichen Unglaubens und ihrer Unwürdigkeit." — Auf der anderen Seite wird weder ein heilsamer Zwang für die Erwählten, noch bloße Willkühr in diesem Beschlusse, beschrieben. Nur (8, 28 — 30): Gott höre nicht auf, bei ihnen dafür zu würken, daß sie zum Heile gelangen, an ihm liege es nicht, wenn sie nicht dazu gelangten. Dann aber liege ein großer Plan Gottes in der Eintheilung jenes Mysterion in die Geschicke der beiden Massen, des Juden- und Heidenthums. Zuerst darin, daß die Juden des allgemeinen Besten wegen zurückgesetzt würden.

In den Hinzugekommenen würken dann nach der apost. Lehre Gottes Kraft und Würdigkeit **) immer zusammen;

---

*) Σκληρύνειν V. 18. scheint, dem Zusammenhange der Stelle nach, nur so genommen werden zu können: verhärten. Ἐλεεῖν und σκλ. sind sich also nicht dem Worte, sondern dem Sinne nach, entgegengesetzt. Die, von J. A. Ernesti besonders empfohlene, Bedeutung: hart behandeln, könnte im Worte liegen: findet übrigens (von den vielen, hierbei gewöhnlich erwähnten, Stellen) allein noch im ἀποσκληρύνειν Hiob 39, 16., Statt.

**) Das aber, was die Menschen für diese ihre Bestimmung beitragen könnten (der bloße, gute Wille) wird als so unbedeutend in der apostolischen Lehre dargestellt, daß sich auch die lutherische, kirchliche Lehre von dem Voraussehen des Glaubens bei den Erwählten, den Worten nach, dort nicht findet. Aber auf der anderen Seite verlangt jene wieder mehr, als bloßes Annehmen des

in den Bösen ist Unwürdigkeit und Verlassenheit von Gott beisammen vorhanden. Daher denn die apostolische Sprache dieses Beides, auf beiden Seiten niemals trennt. 2 Theff. 2, 13. (εἵλετο) vgl. 10. 12. 15. (μὴ δέχεσθαι, στήκειν u. a.) 1 Petr. 2, 8. vgl. 1 Theff. 5, 9. (Dort übrigens gewiß von der Bestimmung zum Verderben für die Sünde.) 2 Petr. 1, 10. wird Alles zusammengefaßt im Eifer, die Berufung sicher zu machen.

Solange man in der Kirche die religiöse Sprache der Schrift kannte und gebrauchte; und, die gesammte Lehre der Apostel, außer dem Buchstaben einzelner Stellen, aufzufassen, im Stande war: gab es (auch bei vollständiger Wiederholung der Paulinischen Sätze) keinen Misbrauch derselben. Nur den Heiden waren diese prädestinatianischen Reden der Christen auffallend *). Alles aber kommt immer auf jene orientalisch-israelitische Art des Ausdruckes in der Lehre von der göttlichen Weltherrschaft, zurück.

Daß AG. 13, 49. Joh. 6, 44. **) Hebr. 12, 7., gar nicht in diese Frage hineingehören: dieses ist wohl anerkannt ***).

Dargebotenen: vielmehr Würdigkeit der Gesinnung überhaupt. Dieses auch AG. 7, 51. Eph. 4, 30. Hebr. 2, 1.

*) Schon Min. Fel. Oct. 11. Quicquid agimus — vos Deo tribuitis: sic sectae vestrae non spontaneos cupitis, sed electos.

**) Abgesehen von der milderen Bedeutung des ἑλκύειν (*Tittm.* Lex. synon. spec. 3. p. 8) und verglichen V. 65., ist der Sinn nur der: Frömmigkeit zu Gott führe auch zu ihm, zu Jesu.

***) Ueber die fatalistischen Lehren des Koran (welche, diesem und dem, oben Bemerkten zufolge, auch nicht zu buchstäblich, mehr nach ihrem religiösen Sinne, und, — schon, weil sie sich widersprechen — im Ganzen aufzufassen sind) unter Vielen *Tassy*, exposition de la foi Musulmane (Par. 822) 21 f. Carové alleinseligm. Kirche 412 ff. Tholuck Comm. z. Br. a. d. Römer, 382 f. — „Die Prädestination (sagte Einer zu A. Dürer, Agricola D. Sprüchw. 209) ist nichts Anderes, als, daß Gott weiser und mächtiger als wir sei."

5. Eine Beschränkung der göttlichen Vorsehung in den Schriftlehren (die des Particularismus), ist schon im allg. Theile oft zur Sprache gekommen: im A. T. in Beziehung auf die Israeliten, im N. T. in Bezug auf das neue Volk Gottes, die Heiligen, Auserlesenen. Wir wissen, welche Deutungen dieses unter Juden und Christen erfahren habe: Einiges hiervon gehört in die Engellehre *). — Neben dem, früher schon Entwickelten, ist überhaupt zu bemerken, daß die alterthümliche Sprache — aber auch sonst der gewöhnliche Sprachgebrauch — die Begriffe besonderer Empfänglichkeit für die göttlichen Segnungen (wie bei den Sokratikern im: *θεοφιλὴς ὁ εὐσεβής*), ferner, höherer Grade, Arten derselben (besonders geistig-sittlicher), endlich den von glänzenden Acten göttlicher Sorge und Hülfe; als eine besondere Vorsehung darzustellen pflege. Daher sich denn auch noch die spätere Philosophie der Griechen gern der emanatistischen Bilder bei solchen Dingen bediente; derer, auf welche die Vorstellung von besonderer Vorsehung Gottes, gewöhnlich im Alterthum hinauskam **).

Aber in der biblischen Sprache war jene Art des Ausdruckes so natürlicher, da Auserwählte und Fromme ganz dasselbe bedeuteten; indem man die Bestimmung und die Ausrüstung dazu, es sein zu können, als die Sache selbst ansahe und behandelte.

---

*) Εξοχος ειχε *πρόνοια*, vom isr. Volke die sibyll. Orakel, V. S. 596 Gall. Es war die, im Volke wohnende, Herrlichkeit Gottes, die Schechina, im jüd. Volksglauben. — Wenn die bildliche Darstellung Gen. 28, 10 ff. (dem Joh. 1, 53. offenbar entspricht) Gottes Vorsehung bedeuten soll; so ist auch eine specielle dieser Art darunter zu verstehen: besondere, ununterbrochene, Verbindung zwischen Himmel und Erde, zum Besten eines Menschen, eines Volkes. Vgl. 32, 1.

**) Die Schrift de mundo 6. *Μάλιστα ἀπολαύει τῆς θείας δυνάμεως τό* etc. *ἔπειτα τὸ μετὰ τοῦτο — καὶ οὕτως ἐφεξῆς* u. s. w. Vgl. m. Abh. de Dion. Areop., Comm. th. Lips. I. 2. 281 f.

39.

Die Lehren von den Engeln, welche so, wie sie in dem israelitisch-jüdischen Volksglauben erscheinen, diesem eigenthümlich sind, gehören in demselben theils zur dichterischen Ausschmückung der Idee von der Erhabenheit Gottes, theils in den Artikel von der göttlichen Vorsehung. Einen bestimmten Lehrbegriff über diesen Gegenstand gab es übrigens weder in der öffentlichen Meinung der Israeliten und des Urchristenthums, noch in den heiligen Schriften derselben: ob sie ihn auch, mehr oder minder, als wichtig aufgefaßt haben mögen.

1. Der Engelglaube (vom Dämonenglauben im Alterthum gewöhnlich streng geschieden) findet sich nur dem Anscheine nach, auch außerhalb der isr. und jüdischen Meinungen. Man darf weder die Idee höherer Geister, noch die emanatistischen Lehren der alten Welt, mit der Engellehre vermischen; wenn sie sich beide gleich fortwährend, auch in der christlichen Kirche, (jene bei den Neueren, diese vornehmlich in der areopagitischen Hierarchie) mit jener zu vereinigen gesucht haben. Es ist daher auch wohl anzunehmen, daß diese Lehre unter den Israeliten selbst entstanden sei *).

*) Es kann sehr lehrreich werden, die Ausdeutungen der Engellehre beim Jamblichus, von den Aegyptischen Geheimnissen, mit der biblischen zu vergleichen. Wir setzen voraus, daß die chaldäischen Quellen, auf welche sich jener beruft, zu den Fälschungen gehören, mit welchen jene Schule ihre christlichen Accommodationen zu verdecken suchte. Das ἑρμηνευτικὸν γένος der Dämonen beim Plato stammt wohl schon aus dem Orient. Zum Artikel vgl. Jak. Ode: de angelis, Utr. 739. Die jüdischen Thorheiten in dem-

Der Ursprung der Engellehren, war ohne Zweifel sehr einfach. Aus einem angenommenen, frühesten Polytheismus scheint er nicht abgeleitet werden zu dürfen; so daß die alten Götter des Volkes zu niederen Geistern herabgesunken wären. Diese zweideutige Ansicht würde nur dann Statt haben, wenn die Israeliten eine bestimmte Mythologie, verbunden mit einer priesterlichen Herrschaft, von Altersher gehabt hätten. Das Wahre dabei ist nur das, daß Namen und Prädicate der fremden Gottheiten, mit denen der Engel gewöhnlich vertauscht wurden: und zum Theile auch aus dieser Ursache, das spätere Judenthum die Lehre von den bösen Geistern mit dem Götzendienste in Verbindung brachte. Auch waren die Engel nicht bloße Personificationen; und diese Stelle scheinen sie niemals in den jüdischen Lehren eingenommen zu haben.

Sowie die Engellehre in dem Volke angewendet wurde: so war sie auch wohl entstanden. Theils als Bild, Ausschmückung, der Erhabenheit und des himmlischen Lebens Gottes: die Engel, seine Umgebung und gleichsam die Genossen seines Daseins. Theils als Hülfsvorstellung für die Lehre von der Vorsehung. Die Engel sollten in dieser Beziehung — bald die Vorsehung Gottes für gewisse Gegenstände steigern, bald sie für weniger würdige Gegenstände verringern, bald sie überhaupt erklären. — Vielleicht deuten auch die vornehmsten Namen der Engel bei den Israeliten auf diese verschiedenen Gründe der Lehre hin.

Auf den ersteren vielleicht der Name, Kinder Gottes, (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 89, 7. Nicht Ps. 29, 1. 82, 1) d. i. ihm verwandter, und ihm näher stehend. (Mythologie lag gewiß auch nicht in diesem Namen *).) Aber

---

selben, sehr ausführlich bei Bartolocci, Bibl. rabb. I. 72. 192 ff. 331 ff. and.

*) Im Sinne gleich war vielleicht der Name חֲבֵרִים, wenn man ihn in den Kabiren von Samothrace, mit vielen Auslegern

auch Elohim, in der Bedeutung, glänzender, erhabener Naturen überhaupt. (Zach. 12, 8.) Auf den zweiten derselbe Name, Elohim, in der Bedeutung mächtiger, waltender, Wesen. Für den Act, welchen sie auszuführen hatten, und ohne Hinsicht auf ihre Natur und Bestimmung überhaupt, מלאכים *). Gleichbedeutend mit diesem ist, Gottes Diener, Hiob 4, 18. 15, 15. Auf beide Grundbegriffe kann der Name, Himmelsheere, gehen.

Mehr als in allen anderen, wird die Natur der Engel in dem Namen, קדשים, bezeichnet, möge er nun den ausgezeichneten Zustand, oder das erhabnere Wesen, bedeuten. Ps. 89, 6. Zach. 14, 5. Dan. 4, 10. 8, 13. Im Buche Hiob 5, 1. 15, 15., wohl das Zweite: lichtheller Natur, weil sie nach der Lehre dieses Buchs, Himmelsbewohner sind **). (Zweifelhaft ἅγιοι Weish. 5, 5.) Der Name, עיר, gehört den Engeln, für gewisse Verwaltungen in der Welt, Dan. 4, 10. 14 ff.; und es bedarf für die Erklärung desselben keiner fremden Meinungen: wiewohl sich spä-

---

dieser Mysterien, wiederfinden will. (Schelling, Gotth. v. Sam. 107).

*) Daher denn (außer dem Gebrauche von Menschen) Ps. 104, 4. auch Naturdinge diesen und einen verwandten Namen führen. Denn die Naturschilderung der ganzen Stelle, wie die Unklarheit der entgegengesetzten Erklärung, beweist wohl, daß Stürme und Flammen das Subject sein sollen. Bei dem Engelnamen ist denn wohl nicht auf die vorzugsweise Bedeutung angespielt worden: es sind eben Werkzeuge, Boten Gottes. Vgl. 148, 8. Im Sinne verwandt sind die vielen Stellen A. T., in denen die Natur als Gottes Werkzeug, zum Verderben besonders seiner Feinde, beschrieben wird. 2 Mos. 14, 25. Richter 5, 20. Hab. 3, 10 ff. (Sir. 39, 29 f. Weish. 5, 20 ff. 16, 17.)

**) Nicht aber als Gestirnseelen oder Astralgeister — auch liegt in der gleichen Anwendung des Namens, Gott der Heere, in Beziehung auf Gestirne und auf Engel, keine Spur solcher Ansichten.

terhin (im Buche Henoch) diese mit dem Namen verknüpften *).

2. Es scheint nicht, als ließen sich in der israelitischen Dogmengeschichte, gewisse Perioden bezeichnen, in denen die Engellehre ausgebildet worden sei, oder neue Hauptbedeutung erhalten hätte. Wenigstens möchten solche in den Büchern A. T. nicht nachgewiesen werden können **). Auch neben den Theophanie'n werden schon in den ältesten Geschichten, Engelerscheinungen erwähnt, zu Einzelnen gesendet, oder Führer des Volkes, oder als Heere Gottes. Einige Begriffe nur mögen in gewissen Zeiten (vielleicht wechselnd) aus inneren Gründen, oder durch fremde Meinungen, mehr ausgebildet gewesen sein ***); und die spä-

---

*) Die Zoroastrischen Begriffe und die Stellen aus Zend Avesta sind bekannt: vgl. Bertholdt zur erst. St. Aus jenen stammen ohne Zweifel die vielbesprochenen ἐγρήγοροι des Buches Henoch. — Die Vergleichung der *Propheten* mit Wächtern (Jes. 21, 8 ff. 52, 8. Jer. 6, 17. Ezech. 3, 17. Hos. 5, 1. Hab. 2, 1) hat einen ganz anderen Sinn als jener Engelname: Beobachter des Volks, und Verkündiger der göttlichen Gerichte: überhaupt aber scheint sich nirgends im A. T. eine (von Vielen behauptete) Aehnlichkeit und Verwandtschaft des *prophetischen* Amtes und der *Engel* darzulegen. Hagg. 1, 13. gehört natürlich nicht her; da, Bote Gottes, hier in weiterer Bedeutung steht. In der Gedankenfolge des Briefes an die Hebräer (1, 1. 4. 2, 2) könnte eine solche Vergleichung eher liegen. „Die Propheten seien an die Stelle der Engel getreten: über beide Christus."

**) Indeß mögen wir der trefflichen Abh. *Gramberg's*: Grundzüge einer Engellehre A. T., *Winer's* wissensch. Zeitschr. II. 157 ff., keinesweges ihr Verdienst absprechen.

***) Solche, die von Königshöfen hergenommen sind, überall zweideutig, ob gerade vom Perserhofe, oder nicht aus dem orientalischen Hofstyle überhaupt? Doch behielten auch solche Engellehren immer etwas Selbständiges bei Juden und Christen. Auch blieben die Quellen nur *orientalisch*; wir wissen nicht, in welchem Sinne der Ausdruck von B. Constant, daß die Engel die „bleichen Erben der Homerischen Götter" seien, behauptet werden

teren Zeiten, die vorchristlichen, gaben der ganzen Lehre eine größere Lebendigkeit. — Ueberhaupt aber war die Lehre niemals Dogma; auch im N. T. ist es kein solches: und man findet daher im A. und N. T. neben einander Darstellungen jeder Art, ohne Bestimmtheit, ohne System, wie es bei einem bloßen Volksglauben gewöhnlich ist. Dieses ist denn auch der entscheidendste Grund dafür, die Lehre nur zu den Formen der biblischen, vornehmlich der christlichen Glaubenslehre, zu rechnen. Die Schriftlehre zeichnet sich hierdurch sehr vor allen anderen Religionen des Morgenlandes aus, an welche sich hierin auch der Islam anschließt. Es konnte Paulus deswegen manche fremdartigen Philosopheme, welche in das Christenthum eindrangen, schon als Engelverehrungen verwerfen, Kol. 2, 18.: wenn auch in den Engellehren jener selbst nichts Besonderes gegen die apostolische Lehre gefunden worden wäre *).

So drückt sich also der Glaube an Engel schon in dem Traumbilde, Gen. 28, 10 ff. wenn es auch eben nur Bild sein soll, sehr bestimmt aus. Ungewiß ist es, ob die Engel, als ein gottverwandtes, himmlisches Geschlecht, Gen. 1, 26. (Rath der Gottheit, und höhere Elohim-Natur — dieses Ps. 8, 6. aus jener Stelle entlehnt) und 3, 22., beschrieben werden. Aber 6, 1. vgl. 4, 26., geben die

---

könne. Nur in der Kirche gehören die philosophischen Begriffe von der Idealwelt (νοητὸς κόσμος), und einzelne Attribute, welche die Engel erhielten, dem hellenischen Heidenthume an: wiewohl doch auch wieder nicht dem altdichterischen.

*) Der Name der Engel vielleicht in dem weiteren Sinne gebraucht, in welchem die Kirchenväter denselben bei den gnostischen Systemen anwenden. — Engelverehrung fand übrigens unter Juden und Christen, entweder als Verirrung im Auffassen des Uebersinnlichen, oder als Anrufung derselben, als von Mittlern, Statt. Diese zwei Gesichtspuncte vermischten sich oft in der Kirche.

Gotteskinder und ihre Geschichte, gewiß keine mythische Engellehre *).

Von den Schilderungen aus alter Zeit, welche den Engel Gottes und Gottheit selbst zu verwechseln scheinen: im Artikel von der Trinität.

Die Idee der Weltverwaltung durch Engel, wurde bei den Israeliten, vielleicht auch gerade nicht in verschiedenen Zeiten, von zwei Seiten aufgefaßt: wie sie sich auch bei den späteren Juden und Christen so findet. Denn entweder dachte man diese Abgesandten Gottes, nur in einzelnen Acten, Aufträgen, oder man setzte Einzelne gewissen Sphären oder Classen der Dinge vor. Diese zweite Vorstellung trat, nicht sowohl, weil sie an fremde Religionslehren erinnerte; sondern, weil sich eine umfassendere, politische Weltansicht in ihr auszusprechen scheint: erst in den späteren Zeiten hervor. Auch zeigt sich dabei eine verschiedene Ansicht unter den Palästinensern und den Alexandrinern. Jene (denen überhaupt die Engel höher stehen mußten) geben das Höchste und Wichtigste an die Verwaltung von Engeln, wie die Gesetzgebung auf Sinai **), und so den gesammten

---

*) Es bleibt wohl das Natürlichste, 4, 29. (nach der Erklärung: damals begann man mit Gottes Namen sich zu nennen, oder, diesen Namen zu gebrauchen) mit der Erzählung C. 6. zu verbinden. Irgend Menschen edlerer Art, hießen so: am angemessensten wird man, mit alten Erklärern, Sethiten verstehen. Vgl. Theodoret. Qu. 42. in Gen. Cyr. Alex. Glaph. II. 29 f.

**) In Gegenwart, oder unter Mitwürkung von Engeln. Die Andeutung (nicht Quelle) dieser Vorstellung, Alex. 5 Mos. 33, 2. (ist dort nicht ganz frei übersetzt, den Myriaden im Vorigen angepaßt, und nach Ps. 68, 18.; so könnte vielleicht, wo nicht משרתיו, nach der bekannten Meinung, auch אנשי דת gelesen worden sein) die Erwähnung bei Josephus, A. 15, 5, 3., und die Stellen sind bekannt: AG. 7, 53. Gal. 3, 19. Vgl. auch Gesen. anecdd. or. 70. 79. Dagegen zur Herabsetzung des Gesetzes gebraucht Hebr. 2, 2.

Schutz, und die Aufsicht über das jüdische Volk (Dan. 10, 21. 12, 1) *). Diese überlassen der Engelverwaltung das Geringere: und in dieser Hinsicht auch die Geschicke der heidnischen Völker. Dafür wurde mit Unrecht 5 Mos. 4, 19. 20. gebraucht. Alex. 5 Mos. 32, 8. (vgl. oben S. 111.) Auch Sir. 17, 17. (ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ισραήλ ἐστι). Den eigentlichen Alexandrinern war die Lehre wohl nur Allegorie für die Würksamkeiten des Logos; wie es die Geisterwelt überhaupt war. (Oben S. 110.)

Schutzgeister, Dämonen, scheinen niemals in den jüdischen Vorstellungen gelegen zu haben: diese Vorstellung hing zu genau mit dem Polytheismus zusammen, und war nur eine Ausschmückung von diesem **). Ps. 34, 8. 91, 11. (Tob. 5, 21) beziehen sich unstreitig nicht darauf, sondern auf Absendungen zum Schutze gewisser Menschen. Auch in der späteren Zeit — die allgemeine Verwirrung der Judenmeinungen seit dem 2. christl. Jahrhundert, muß natürlich ausgenommen werden — waren beschützende Engel immer nur solche, welche für dieses Geschäft gerade besonders beauftragt worden waren. Die von Menschen, Matth. 18, 10. AG. 12, 7. 15. 1 Kor. 11, 10. Apok. 1, 20 ff. und von Sachen, Apok. 16, 5. (Dort, die Frommen — die Kinder mit einbegriffen, als das unschuldige, gottgeliebte, Geschlecht — und die heilige Gemeine, wie das Judenthum seinen Beschützer ***), und die einzelnen Synagogen ihre En-

---

*) Von den übrigen Engelfürsten (10, 13. 20) ist wenigstens kein höherer Rang bezeichnet.

**) Auf mannichfache Weise: beschützende Gottheit — vergötterter Menschengeist oder Persönlichkeit des Menschen — Gestirngeist, welcher die Constellation beherrscht (natale qui temperat astrum) — Creuzer S. u. M. III. 4 ff. Solger, nachgelass. Schrr. II. Nr. 11.

***) Der Mythus von einem Acte des Schutzengels vom Isr. Volke Jud. 9. (vgl. Laurmann. collectan. in ep. Iud. 818) entstand

gel gehabt hatten: hier, die Gegenstände, an welchen Zeichen für Gottes Sache geschehen sollten.)

Der fürbittende Engel, Zach. 1, 12 f., und der vertretende (מליץ) Hiob 33, 23. vgl. 5, 1. *), beide dem Satan entgegengesetzt, haben Nichts von Schutzgeistern im heidnischen Sinne: sie sind nur Genossen jener himmlischen Berathungen. Das Darbringen der Gebete (Tob. 12, 12—15. Apok. 8, 3 ff.) gehört zu der allgemeinen Engelvorstellung: es ist dort Hof-, hier Priesterdienst.

3. Was in der jüdisch-christlichen Glaubenslehre in diesem Artikel ängstlich gesucht und mit Bedeutung aufgestellt worden ist; würde bei den Hebräern vielleicht selbst dann nicht untersucht und bestimmt worden sein, wenn ihnen der Artikel als fundamental und als Dogma erschienen wäre. Nach jener zwiefachen Ansicht der Engel, als himmlischer Naturen und als göttlicher Boten, war es natürlich, daß man diese Wesen, bald geistig-erhabener, bald mehr im Zusammenhange mit den weltlichen Dingen, dachte: ohne deshalb im Allgemeinen verschiedene Classen von Engeln anzunehmen, oder gar den Begriff einer von diesen bestimmter aufzufassen **). Von der ersteren Art, sind die

---

wohl (wie es auch Herder angenommen hat) durch die Ausschmückung der Sage 5 Mos. 34, 5. vom Begräbnisse des Moses.

*) Vgl. Schultens z. d. St.

**) Diese Unbestimmtheit der Schriftlehre, wie der Einfluß fremder Religionslehren, und ein metaphysisches Streben, wie es nach Zeit und Umständen sein konnte; machte dieses Feld späterhin unter Juden und Christen so reich. Die ἀπέραντοι γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. beziehen sich doch am natürlichsten auf solche gnostisirende Darstellungen: nur ist ἀπέρ. wohl nicht nur vom Endlosen, sondern vom unendlich-Unerforschlichen zu verstehen. Bisweilen waren diese Engelordnungen den Himmeln parallel, welche man sich in Mehrzahl ausmalte: Test. d. Patr. 546. Fabr., und so auch wohl die τοποθεσίαι und συστάσεις in den Briefen des Ignatius.

Seraphim, Jes. 6, 2. (wahrscheinlich nach gewissen Bildwerken so genannt, doch vielleicht keine Engel, sondern Wundergestalten im Himmel *)); und Ps. 103, 20. **) vgl. Jos. 5, 14 f.: deutet sehr bestimmt auf die beiden Engelarten hin: sie entsprechen dem ὑπερκόσμιοι und ἐγκόσμιοι der heidnischen Platoniker.

Die Cherubim sind entschieden bei den Hebräern niemals Engel gewesen, und sind es in der Schrift nirgends noch: allein die bekannte Geschichte des Namens zeigt, wie sehr sich bei aller Unbildlichkeit in der Glaubenslehre, die Symbolik der Hebräer schon frühzeitig ausgebildet hatte ***). War es vielleicht eben jene Unbildlichkeit, das Grundgesetz für die Israeliten, welche, gegen die allgemeine Art der alten Gottesverehrungen, jene symbolischen Gestalten beseelte und in den Himmel versetzte? Ezech. 1, 10. (28, 14. 16.) Ps. 18, 11. 80, 2. 99, 1. und daher der Wagen der Cherubim, 2 Chr. 28, 18. Sir. 49, 8., in der späteren Sprache. Ein ähnliches Bild geben die ζῶα der Apokalypse, 4, 7 ff.

Die Erzengel, Dan. 10, 13. 12, 1. vgl. Jos. a. St., waren etwas Anderes, als jene Engel in Gottes Nähe, wie sie auch benannt worden seien: sie waren Engel mit besonderer Beauftragung, höherer Verrichtung. Aber schon im N. T. finden wir ihre Namen (den allgemeinen und die mythischen zweier Einzelner) wieder auch von jenen Gott nahen Geistern gebraucht. Die Dogmatik hatte denn freilich un-

*) De Wette bibl. D. 85. Auf sie bezogen sich wahrscheinlich die δύο ζῶα Alex. Hab. 3, 2.

**) Es unterscheiden sich hier nicht nur die Gewaltigen und die Heere; sondern auch das, seine Worte vernehmen, und, seine Befehle ausrichten.

***) Vgl. nebst Spencer (Leg. Hebr. 844 ss. Pfaff.) Herder (Geist d. hebr. Po. I. 161 ff. Werke N. A.) und Gabler (Urgesch. II. 239 ff.): Creuzer, Myth. u. S. I, 723 ff. 2. A. — Maimonides faßt die ganze Engellehre, und diese Engelschilderungen besonders, als kabbalistisches Geheimniß auf, Mor. 3, 1 ff., und deutet sie auf die Himmelskörper und ihre Einflüsse. Vgl. 2, 6.

endliche Mühe, diese freien Bildungen eines volksmäßigen Stoffes mit einander zu vereinigen, und zu systematisiren. Wie die sieben Throngeister, im Buche Tobias, dieselben mit den Erzengeln; (12, 15) in der Apokalypse andere (1, 4. 8, 2) sind; diese auch wohl Zach. 3, 9. angedeutet *).

Das Prädicat, Geist, erhielten die Engel, unter jeder Ansicht und Darstellung: als Gott nähere, und Weltbeherrschende, verwaltende, Wesen: Geister, welche vielleicht nicht Engel sind, aber doch in Gottes Nähe, werden 1 Kg. 22, 21 ff. 2 Chron. 18, 20. beschrieben. So Hebr. 1, 14. im Begriffe, πνεύματα, das Erschaffene mit gedacht. — Ihre Schöpfung (Zeit und Art) lag nicht in dem Gesichtskreise dieser Lehre bei den Hebräern. Der Himmel war ihr Sitz; und immer galten sie, als erhaben über das Irdische und Menschliche: so daß nur eine große Begriffsverwirrung sie in den christlichen Philosophemen oft zu Naturgeistern gemacht hat **). Es würde mit der Geistigkeit, im alterthümlichen Sinne des Wortes, nicht im Widerspruche stehen, wenn man unter den Israeliten auch die bestimmte Vorstellung von einer Licht- oder Feuernatur der Engel gefaßt gehabt hätte: besonders, da die Herrlichkeit Gottes, mit wel-

---

*) Die bekannten Stellen von Mächten, Gewalten u. s. w. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 1 P. 3, 22. gewiß von Engeln zu verstehen; beschreiben nicht eigentlich Ordnungen, sondern Arten von Engeln: aber sie geben überall nur ein dichterisches Bild, wir wissen nicht, woher entlehnt, und, ob zuerst von Heeren, oder von bürgerlichen Gewalten gebraucht: bisweilen auch das satanische Reich umfassend. (Röm. a. a. O. drückt das χωρίζειν u. s. w. zugleich die würkliche Entfremdung zwischen Gott und Menschen, und das Sinken der Ueberzeugung von Gottes Liebe, aus.) Die Kirche fand jene Engelordnungen auch irrig in den διαταγαῖς ἀγγέλων AG. 7, 53. Auch Valckenär z. d. St. Einfacher denken, nach dieser Erklärung des διαταγή, Andere Viele nur an Schaaren der Engel.

**) Auch Weish. 7, 20., πνευμάτων βίαι, nicht Naturgeister, sondern Stürme.

cher das Bild der Engel oft abwechselte *), gewöhnlich als Lichtglanz dargestellt wurde. Indessen scheint unter jenen doch immer der Begriff der Geistigkeit der Engel, rein negativ gehalten worden zu sein. Die erscheinenden Körper sind offenbar angenommene (Dan. 10, 16. vgl. 5 f.) und, wenn man auch die doketistischen Aeußerungen, Tob. 12, 19. **), übergehen will, so zeigen doch theils die Bezeichnungen, wie Gesicht (ὀπτασία, vgl. die hellenistischen Ausdrücke oben S. 103) Luk. 1, 22. 24, 23., theils die Schilderungen des überirdischen Glanzes von der Erscheinung, daß man das Wesen dieser Gestalten für übersinnlich hielt ***). Reingeistig stellt sie die Rede, Matth. 22, 30. Luk. 20, 36., dar †).

4. Die moralische Natur der Engel stellte sich zwar, wie gesagt, über die menschliche hinaus, in der hebräischen Volksmeinung: allein, möge man nun im A. T. die Vorstellung von gefallenen Engeln finden oder nicht, in keinem Falle wurde jene als göttlich, oder unverbesserlich, unfehlbar gedacht. Es waren wohl immer nur guter, fester Wille

---

*) Daher denn auch die alten Uebersetzer häufig den Engelnamen statt der der Herrlichkeit Gottes setzen. Winer de Ionath. 22. 31.

**) Die Engelspeise, Alex. Ps. 78, 25. und Weish. 16, 20., ist wohl nur himmlische; in der gangbaren Uebersetzung des אלהים. Wie das Engelantlitz, AG. 6, 15.

***) Das Bild der geflügelten Engel (in der Kirche zuerst bei den Dichtern, vgl. Obss. in Io. e Nonno, S. 7) lag allerdings schon in Jes. 6, 2. (s. Gesenius b. d. St.) und in den Darstellungen, Apok. 14, 6. vgl. 19, 17. Doch eben nur als Bild. Dan. 9, 21. möchte dagegen die Erklärung, ermattet, aber mit Beziehung auf 8, 18. (also auf den Seher bezogen) mit Döderlein und Dathe, wohl die natürlichste sein.

†) Das ἰσάγγελοι der zweiten St. scheint nicht auf die Unsterblichkeit zu beziehen zu sein; sondern diese, und die höhere Verbindung mit Gott (υἱοὶ θεοῦ) wird aus dem Engelgleichen geschlossen.

(wiewohl keine dogmatische confirmatio in bono *)) und die Vortheile ihres Verhältnisses zu Gott, wodurch man sie als rein und erhaben vorstellte. Das Buch Hiob, 4, 18. 15, 14. 25, 5. spricht allein (und, wie schon bemerkt) abwechselnd mit Engeln und Himmel, die Unvollkommenheit und die Möglichkeit sittlicher Verirrung auch von den Engeln aus. Aber nirgends finden wir, auch im ganzen Umfange der biblischen Schriften, die Idee von einer moralischen Einwürkung oder Veranstaltung Gottes für die gut gebliebenen Engel; der gleich, welche durch Jesum Statt gefunden **). Die gebesserten Menschen, zum Reiche Gottes vereinigt, werden im Gegentheile nur als versöhnt und vereint mit dem Geisterreiche (oben S. 111.: Eph. 1, 20. Kol. 1, 20. ***)), und das menschlich Gute, wie den En=

---

*) Die Prädicate, ἅγιοι, ἐκλεκτοί, φωτός, Matth. 25, 31. 2 Kor. 11, 14. 1 Tim. 5, 21., haben zunächst keine moralische Bedeutung; sondern bedeuten Gottes Nähe, und (das letzte) den Gegensatz von der satanischen Genossenschaft. (Licht, dem Dunkel, oder auch dem Feuer entgegengesetzt: über dieses s. Onomast. cod. Nas. 89.) Selbst ἀγαθοί bedeutet wohl nur die Verbindung mit dem Reiche des Guten; oder doch immer nur den Zustand, nicht, was in ihrer Natur und Fähigkeit liege. Oder man gebrauchte, Tob. 5, 21. 2 Makk. 11, 6. das Wort in der Bedeutung, wie im Worte, Agathodämon: beschützender Engel.

**) Röm. 8, 21. wurde oft in der Kirche hiefür gebraucht. Natürlich gehört nicht hierher Hebr. 9, 23. (Maistre Abdst. II. 412 ff.) denn die ἐπουράνια, welche ein höheres Sühnopfer erfordern, bedeuten die christliche Sache und Gesellschaft. Oder 1 Petr. 1, 12., wo nur der Begriff der Engelweisheit (welcher schon in dem der himmlischen Naturen inne lag) ausgedrückt werden sollte.

***) Die unnatürliche Erklärung von Himmel und Erde in diesen St., als vom Juden= und Heidenthum, hat auch J. A. Ernesti vertheidigt: de coniunct. rerum terr. et coelest., Opusc. 399 ff. — Vgl., auch über die altkirchlichen Auslegungen, H. A. Niemeyer: comment. in Col. 1. Jen. 826. Es ist zweifelhaft, ob die Hinweisungen auf Engeldienst in diesem Briefe, in Zusammenhang mit jener Stelle zu denken seien; als habe hier schon

geln gleich und verwandt — in den apostolischen Schriften dargestellt: auch dieses aber, ohne daß ein Dogma darauf gegründet, oder daran geknüpft würde. — Der allgemeinste Begriff der Engel im Judenthume wird ganz getreu Hebr. 1, 14. ausgedrückt: um die Person Christi (C. 1) wie sein Werk (2, 2 ff.) als erhabener, denn Engelnatur und Werk, darzustellen *).

40.

Noch weniger Bestimmtheit und Uebereinstimmung, als im vorigen Artikel, zeigt sich bei den Schriftstellern A. und N. T. in den Lehren von den Dämonen und dem Satan: und, wenn auch nicht gerade die Dogmen einer gewissen, fremden Partei oder Religion, so haben doch fremde Volksmeinungen in dem Artikel offenbar immer bei den Juden eingewürkt. Es ist unmöglich, aus dem N. T. eine feste, vollständige, Ansicht, oder gar ein Lehrsystem, über diesen Gegenstand aufzustellen: also selbst jenem gemäß nicht verstattet, den Artikel anders, als wie eine Lehrform oder ein Bild aus Zeit und Volk, zu behandeln.

---

gegen ein vermeintes Mittlerthum der Engel gesprochen werden sollen.

*) Die Ansicht von Paulus (Comm. N. T. II. 266. III. 239. 458) daß nach jüdischer Meinung die Engel von Natur unter dem Menschen wären, und dieser nur auf kurze Zeit durch die Sünde unter sie erniedrigt: streitet gewiß mit dem allgemeinen Begriffe der Juden vom Engelreiche. Sie entstand durch die unrichtige Anwendung von Hebr. 2, 5—8.; wo wiederum Ps. 8, 5., nicht dem Context gemäß, angeführt wird, und auf eine kurze Zeit der Unterordnung bezogen. — Gegen die, kaum haltbare, Meinung von Bleek (Rosenm. Rep. I. 82 ff.), daß Ps. 82. die Zurechtweisung

Wenn wir bei diesem Artikel *) nur Fremdartiges und Vorübergegangenes in den biblischen Schriften finden können; so müssen wir doch im Allgemeinen bemerken: daß sich das eigentlich Gedanken-Verwirrende und sittlich Gefährliche in den Lehren vom Reiche und Princip des Bösen, nicht in der Schrift finde, (wenn es auch zum Theile schon unter den Juden im Zeitalter Jesu vorhanden gewesen wäre), und schon die Hauptgedanken des Evangelium, die von der bevorstehenden Zerstörung aller Macht des Bösen (Joh. 12, 31. 1 Joh. 3, 8) und von der Wiedervereinigung der Welt mit Gott, jedem moralischen Nachtheile der Lehre haben vorbeugen müssen. In der That ist das Finsterste und Verworfenste, was sich auch in der Kirche späterhin in dem Artikel gezeigt hat, immer erst aus der heidnischen Welt neu hereingekommen **), und im fortwährenden Widerspruche, auch mit dem kirchlichen Christenthum, geblieben ***).

---

von Engeln sei, welche in der Weltverwaltung gefehlt hätten; hat sich schon de Wette, Comm. 455 ff. 2. A., erklärt.

*) I. F. Winzer de daemonologia, in SS. LL. proposita. 812. 21. V. Schmidt, Fragmente über die N. T. Dämonologie. Bibl. f. K. u. Ex. I. 536 ff.

**) So die Dämonologie im Manichäismus — vgl. Acta Thomae, und Thilo Abh. über die Dämonol. dieser Schrift, Archiv f. d. KG. 1, 4. u. ff.

***) In der heidnischen Welt hat die Lehre vom Reiche des Bösen, zwei Quellen: das dualistische System, und die Personification und Zusammenfassung aller schädlichen Kräfte und Würkungen aus Natur und Menschenleben. Jenes im Zoroastrischen System: diese vornehmlich im Typhon der Aegyptier (Creuzer S. u. Myth. I. 317 ff.) Das, oft bemerkte, historische Datum, daß die deutsche Kirche die Dämonologie am meisten ausgebildet habe; erklärt sich daraus, daß sich im nordischen Heidenthum, theils der Dualismus, theils der Glaube an finstere, schreckende oder störende, Geister am meisten ausgebildet hatte; was dann in die christlichen Ansichten leicht überging.

1. Man hat bei der geschichtlichen Behandlung dieser Lehre, die Vorstellungen von Dämonen und vom Satan wohl zu unterscheiden. Wenigstens konnte jene ohne diese vorhanden sein, und ist es oft gewesen. Beide, wiewohl vornehmlich die erstere, brauchten nicht mit der Engellehre zusammenzuhängen: aber es war jüdische Lehr-Eigenthümlichkeit, daß man die Dämonen nicht niedriger, den Satan nicht höher, als die Engel, stellte. — Im A. T. scheint uns noch Keines von beiden gefunden zu werden: wenigstens nicht in dem Sinne, wie im Zeitalter Jesu. Der Gedanke war dort zu lebendig und zu bedeutend, daß Gottes die Erde und Alles auf ihr, und in unmittelbarer Weise, wäre. Selbst, wenn man einräumen wollte, daß sich eine gewisse Scheu vor einem gespenstischen Wesen mit manchen Begriffen verbunden gehabt habe; wäre man noch nicht dahin, den Glauben an böse Geister bei den Israeliten anzunehmen. Es hätte jenes aus dem Scheol, oder von den heidnischen Göttern herrühren können, oder auch ein Schrecken, von Gott gesendet, sein. Die Worte aber, welche dorthin bezogen werden (so von den Alexandrinern, als den späteren Juden, und manchen neueren Auslegern) שְׂעִירִים *), צִיִּים und לִילִית, Jes. 13, 21. 34, 14. Jer. 50, 39. (Baruch 4, 7. 35. die gangbaren Formeln: Dämonen opfern — von ihnen bewohnt werden) Apok. 18, 2) bedeuten Thiere der Einöde; mögen es immer auch fabelhafte, durch Gespensterfurcht erzeugte, Gestalten gewesen sein.

Von der Meinung vollends, daß Dämonen (ursprünglich, wie im Vorigen bemerkt, Völkerverwaltende) die heidnischen Idole beseelten oder den heidnischen Cultus in Em-

*) In den Stellen, 3 Mos. 17, 7. 2 Chr. 11, 15. (wollte man in dieser nicht ein Mißverständniß annehmen) bezeichnet dieses Wort fremde Götter, nach der Bedeutung, fürchten, wie aus 5 Mos. 32, 17. deutlich erhellt.

pfang nähmen (שֵׁדִים Alex. δαιμόνια, 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37. 1 Kor. 10, 20) ist im A. T. keine Spur.

Der Asasel, 3 Mos. 16, 8. 10. 26., allerdings bei den späteren Juden und sonst im Orient, ein Gegenstand vieler dämonischer Fabeln; scheint dort (dem Worte und der Construction nach) wohl von einem, sich selbst verzehrenden (אזל 5 Mos. 32, 36) Opfer zu verstehen zu sein, im Gegensatze zu dem dargebrachten, dem eigentlichen, Opfer *). In der That würde auch wohl ein Opfer, dem bösen Geiste der Wüste gebracht, den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus, wie der Bedeutung dieser Versöhnungsceremonie, ganz widerstreiten. Jener spätere Gebrauch des Namens, wie ähnliche Meinungen über Sammael, beweisen ohne Zweifel Nichts für den ursprünglichen.

Die bekannten Formeln und Stellen, vom bösen Geiste und vom verderbenden Engel, gehören entschieden nicht hierher; sowohl zur Dämonenlehre, als zu der vom Satan. In jener ist der Geist, entweder der der Menschen selbst, also eine feindselige Gesinnung gemeint (Richter 9, 23) oder ein Antrieb, eine Stimmung, von Gott gesendet (1 Sam. 16, 14. 23): ganz fern liegt Kohel. 1, 14. (vgl. Hos. 12, 2.: eitles Haschen, Streben, oder, Erquickung durch Nichtigkeit). In dieser ist immer von einem abgeordneten Engel überhaupt die Rede, welcher einen zerstörenden Beschluß Gottes ausführen solle. 1 Sam. 24, 16. Jes. 37, 36. Ps. 35, 5. 78, 49. (Sirach 48, 21.

---

*) Also aber Bezeichnung von der Art des Opfers, nicht vom Opferthiere selbst. Die gewöhnliche jüdische Erklärung des Wortes vom Orte, an welchen das Thier verbannt wurde, liegt in der einen Uebersetzung des Alex. ἀποπομπή, zweimal hat er ἀποπομπαῖος. Vgl. außer Gesenius d. W., Carpzov. antiqq. S. C. 437 ff. und Deyling's Abh. über Asasel, Obss. I. Dem ἀποπομπαῖος gemäß, wird der Name im talmud. Tractat Joma, C. 6., gebraucht.

1 Makk. 7, 41. 2, 15, 23. Apok. 9, 14 f.) Selbst da, wo die spätere Darstellung den Satan an die Stelle des Engels setzte (2 Sam. 24, 1. 1 Chron. 21. *)) mag dieser Name nur noch, wie 4 Mos. 22, 22. 32., als Bezeichnung der Würkung, nicht als Name einer Engelart, zu nehmen sein. Zweifelhaft könnte Ps. 109, 6. scheinen; allein es erklärt sich durch 29., vgl. 71, 13. u. a. Der unheilige Geist der falschen Propheten, Zach. 13, 2., gehört nicht hieher.

Was die Lehre vom Satan anlangt, so müssen wir noch immer denen beipflichten, welche auch in dem Prolog des Hiob und im proph. Buche Zacharia sie noch nicht so dargestellt finden, wie das spätere Judenthum sie dachte: sondern dort nur ein eigenthümliches Bild aus den Engellehren der Zeit. Es ist der Satan jener Bücher nur Einer der verderbenden Gottesengel, aber vor allen für die göttlichen Prüfungen bestimmt; darum allenthalben beobachtend, oder auch wohl versuchend. Möge man dann immer die persischen excursores und exploratores (Apulei. de mundo) dabei berücksichtigen **): welche indessen vielleicht selbst nur alte, gemeine Einrichtungen im Orient darstellten. Doch konnte es auch freies Philosophem aus den Engellehren sein: wie ja das ganze Morgenland von einem Neide der Engel gegen die Menschen erzählt. — Es ist wohl unnütz, nach anderweiten Bestätigungen im A. T. auszugehen: diese Begriffe waren im Volke überhaupt so

*) Gramberg, d. Chronik, 19. und Andere, finden hier zuerst in den h. Büchern, und allein im A. T., schon den späteren Satansbegriff.

**) Dadurch soll nicht für die etymologische Ansicht gesprochen werden, welche die Worte שוט und שטן ursprünglich gleichbedeutend nimmt. Auch die Zabier haben übrigens eine Dämonenart, Umherschweifende, Sochri (סחרי) genannt. Norberg. Onomast. 110 s.

vielgestaltig, und so wenig wir den Geist, 1 Kön. 22, 21. 2 Chr. 18, 20., sonst in jenen Schriften wieder antreffen, so wenig den Satan jener Bücher. Vielleicht gab das Buch Hiob das Original, oder wenigstens den Namen, her für jene andere Stelle; und, bei veränderten Begriffen, für die späteren Meinungen.

2. Wahrscheinlich drangen also die Dämonen- und Satanslehren erst allmälig bei den späteren Juden ein. Von den Apokryphen A. T. ist schon oben (S. 100) Einiges bemerkt worden. Die chald. Dämonenlehre im Buche Tobi hat ihren Hauptbegriff im Asmodi (3, 8. 6, 7. 8, 3) von dem, wie man Namen und Wesen auch deuten möge, es unbestimmt bleibt, ob er ein Oberhaupt, oder nur einen der bösen Geister bedeuten solle: er wird im gemeinsten, babylonischen Sinne ausgemahlt. Ohne weitere Beziehung erscheint der διάβολος im Buche der Weisheit, 2, 24. Zweideutig sind die strafenden Geister, Sirach 39, 28.: doch am unwahrscheinlichsten würde man sie von ursprünglich bösen verstehen *). Die alexandrinischen Juden hatten, soviel wir aus Philo wissen, weder Satanslehre, noch Dämonologie; und dieser widerspricht sogar Philo **). — Der Stoff, welchen wir im N. T. hierbei vorfinden, ist dieser.

Die Dämonen erscheinen immer im Zusammenhange und in Abhängigkeit vom Satan. (Matth. 9, 34. and.) Eine andere Natur, als die von Engeln, wird nirgends mit dem Namen, δαιμόνια, bezeichnet: am wenigsten bös-

*) Bretschneider z. d. St. versteht, allerdings dem Zusammenhange des Ganzen angemessen, diese, zur Strafe geschaffenen, Dinge, von Winden (glühenden oder sonst zerstörenden). So ist auch in ähnlichen Stellen, Weish. 5, 23. 11, 20. πνεῦμα δυνάμεως zu nehmen.

**) Gigant. 286. ψυχὰς, δαίμονας καὶ ἀγγέλους ἓν καὶ ταὐτὸν διανοηθεὶς, ἄχθος ἀποθήσῃ βαρύτατον δεισιδαιμονίας.

artige Menschengeister *), welche die Sprache des N. T. nur in ihrem ewigen Looſe mit Satan und Dämonen zusammenstellt. Von der Verführung der Dämonen durch den Satan ist (wahrscheinlich nur zufälligerweise) nirgends dort die Rede: nur von der Beherrschung durch ihn. Sie heißen also, Engel des Satan (Matth. 25, 41. 2 Kor. 12, 7): aber auch böse Geister Eph. 6, 12. **), und in den einzelnen Würkungen, unheilige. (Denn dieses, dem ἅγια entgegengesetzt, bedeutet ἀκάθαρτα.) Außer Jak. 2, 19., führen sie auch überall, nur in ihrer Würksamkeit, nicht an sich, jenen Namen, δαιμόνια ***).

Zweifelhaft ist es (und gewiß waren Bilder und Meinungen selbst unter den Juden verschieden) ob die Verzeihung des Satan, als gleicher Art mit dem Falle der Dämonen beschrieben werde. Jene wird 1 Tim. 3, 6., und als Stolz, dargestellt: aber immer unbestimmt, in welcher Handlung dieser sich gezeigt habe und bestraft worden sei: auch

*) Bekanntlich (nach Josephus — oben S. 103) so H. Farmer, neuerlich J. Jahn. (*Schott.* sententia recentius defensa de iis naturis, quae in N. T. δαίμονες audiunt — 821) Die Stellen, welche die Dämonen auch hiebei mit dem Satan zusammenstellen (Matth. 12, 24 ff. u. parall., Luk. 10, 17. 13, 16), würden wohl Nichts gegen jene Meinung beweisen: denn immer wären die Dämonen unter der satanischen Oberherrschaft, wenn sie auch nicht höhere Geister wären. — Aehnliche Meinungen (und Wortgebrauch) bei Empedokles: vgl. Sturz Ausg. 448.

**) Πνευματικὰ τῆς πονηρίας, geistige Wesen, welche dem Bösen angehören. Πονηρά Matth. 12, 45. Luk. 7, 21. 8, 2. anders: schadende, verderbliche: wie im πονηρὸν ὄμμα und ähnlichen. — Engel des Satan möchten wir also nicht anders, als, ihm angehörige, Engel verstehen; nicht, Diener desselben, so, daß der Dämonenbegriff dort, und in den drei ersten Evangelien überhaupt, unbestimmt geblieben wäre.

***) Nur die Dichtersprache in der Kirche fand Röm. 8, 38. 1 K. 15, 24., Eph. 6, 12. Classen der Dämonen. Allein es war doch inconsequent, diese nicht, und Classen der guten Geister in den gleichartigen Stellen, zu finden.

nicht, wie dieser Sündenfall mit dem der Menschen zusammengehangen haben solle. Dieser, Jud. 6. (2 Petr. 2, 4), und wahrscheinlich, entweder mit Beziehung auf Genes. 6., oder aus einer, dorther entlehnten, Sage *). Joh. 8, 44., gehört bekanntlich nicht hierher: nur die falsche Uebersetzung, in veritate non stetit, Vulg., hat es dahin beziehen lassen. Wie es scheint, stellte man sich erst die Strafe für das große Vergehen, und im Zusammenhange mit dieser dann, die ewige, unheilbare, Verdorbenheit vor.

Die Natur des Satan selbst (in der Kirche in die höchste Engelclasse versetzt) wird nirgends im N. T. bestimmter bezeichnet: immer nur sein Rang und seine Herrschaft im dämonischen Reiche. Für das Dogma unerheblich, wenn gleich philologisch merkwürdig, sind die Namen, Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Mark. 3. Luk. 11. (entweder als Name einer schadenden Macht, oder als der einer vornehmen, heidnischen Gottheit, auf den Satan übergetragen **)) und 2 Kor. 6, 15. (wahrscheinlich als Name des Todes, Ps. 18, 5., auf Satan bezogen, wenn Βελιάλ

---

*) Den Dämonen konnte, auch nach der jüdischen Ansicht, immer eher als dem Satan, Versündigung durch rohe Sinnlichkeit, Streben nach dem Schlechteren, zugeschrieben werden; da man sie wohl immer, dem Irdischen näher und verwandter dachte. Aber nur heidnische Vorstellungen, welche in die Kirche eingedrungen waren, legten dem Satan sinnliche Lasterhaftigkeit bei. — Natürlich bezieht sich Apok. 12, 4. (vgl. Dan. 8, 10) nicht auf den Fall der Dämonen: auch wohl Jes. 24, 21., nicht auf ihre Strafe.

**) Die Meinungen über diesen Namen sind unzählige, und sollen hier am wenigsten aufgeführt werden. Die wahrscheinlichste (auf die Schreibart des Namens kommt es dabei nicht an, ob — βούλ oder βούβ, sie läßt sich auch nicht entscheiden) hat auch Bartolocci a. a. O. I. 380. Der Dämonenfürst erhielt den Namen des gefürchtetsten, somit dem dämonischen Reiche vorgesetzten, Idols. Eine, neuerlich von Paulus (Heidelb. Jahrb. Apr. 1827) vorgetragene, möchte wenigstens zu beachten sein, daß der Name διάβολος, unter den Juden zu jenem, wie bei den Arabern zum Namen,

die ursprüngliche Benennung war *)). Der Name, διάβολος, hat die Vieldeutigkeit auch im N. T., welche theils in der Wortbedeutung (Verderber, Verleumder, Freundschaftsstörer) **), theils in der Satanslehre selbst lag. — Der kirchliche Sprachgebrauch, welcher die Person des Satan vervielfältigt (diaboli, Satanae) ist ganz dem jüdisch-biblischen entgegen. Matth. 12, 26. Σατανᾶς Σατανᾶν. Mark., Luk. Ἑαυτόν. Jo. 8, 44., ὁ πατὴρ αὐτοῦ, nicht nur von Manichäern falsch erklärt, hat seinen Sinn ganz natürlich so, Satan sei Vater der Lüge ***).

3. Eine bedeutende Lehrverschiedenheit scheint durch diese ganze Lehre im N. T. hindurchzugehen: darauf wahrscheinlich gegründet, ob man das Dogma mehr im Zusammenhange mit dem A. T., oder frei, in der jüdischen Volksmeinung, auffaßte. Denn in jener Beziehung mußte das dämonische Reich, oder der Satan, noch dem himmlischen näher, und selbst für eine Zeitlang mächtiger, erscheinen: in dieser aber gestürzt, mit dem Schattenreiche vereint, und nur nach Gottes Zulassung, eine Zeitlang noch, oder in gewissen Perioden, mächtig. Jene Darstellung liegt in dem Prädicate, κατήγωρ Apok. 12, 10. (bei dem Chald. Hiob 33, 23. dem Paraklet entgegengesetzt) und durchaus in den Darstellungen der Apokalypse, auch Luk. 22, 31. Diese in den gewöhnlichsten Schilderungen sonst. Nur mögen sich in denselben, solche Reden wie 1 Petr. 5, 8. (uneingeschränk-

---

Eblis, Anlaß gegeben habe. Die gangbarste vom μυίαγρος scheint Weish. 12, 24. angedeutet zu werden —: die Heiden geplagt διὰ τῶν ἰδίων βδελυγμάτων.

*) Doch vgl. Gesen. WB. u. בליעל.

**) Arist. Top. 4, 5. über das Wort: ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος — ἐχθροὺς ποιεῖν τοὺς φίλους. —

***) Diese merkwürdigen Genealogie'n des Satan in der Kirche, und zum Theile auch im späteren Judenthum, führen alle sehr bestimmt in die Lehren vom bösen Urstoffe, der alten Nacht, als Mutter des Satan, zurück. Beausobre Hist. d. M. II. 263.

te Würksamkeit) und 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. (ewige Fesseln *)) auch Luk. 10, 18. (große Verbannung erst seit der christlichen Epoche) wieder nicht mit einander vereinigen lassen, ohne daß dieses kritischen Erörterungen zum Grunde liegen könnte: das Dogma blieb eben ganz unbestimmt **).

Der Sitz im Schattenreiche (Apok. 9, 11. ist ἄγγελος τῆς ἀβύσσου nicht der Satan) macht den Satan zum Herren des Todes (Hebr. 2, 14. daher Matth. 16, 18. satanisches Reich πύλαι ᾅδου); ohne daß auch dieser Begriff deutlicher ausgeführt wird. Anderwärts (1 Kor. 15, 26. — Apok. 6, 8. 20, 13) findet sich auch die Personification, ὁ θάνατος, oder auch der Hades, statt jener oder neben ihr, vom Satan unterschieden ***). Der Tod steht daher nothwendig in der jüdischen Sprache, im Zusammenhange mit der Sünde: und wahrscheinlich nicht sowohl als Strafe Gottes, sondern als die Gemeinschaft mit Satan, um sein Reich zu theilen. Die spätere jüdische Mythologie konnte sehr wohl noch neben diesem Herren des Todes, den Sam-

*) Mit Unrecht also zu den Spuren gerechnet, daß 1. und 2. Petr. nicht demselben Verf. angehörten.

**) Die Luftgeister (Eph. 2, 2) und der Aufenthalt der Dämonen im Schattenreiche, lassen sich eher mit einander vereinigen, so, daß jenes nur momentanen Sitz bedeutete. (Wie Matth. 12, 43 ff. u. parall., der Aufenthalt in der Wüste.) In jener Stelle ist das ἀέρος gewiß nicht von der Finsterniß zu erklären; und die ἐπουράνια 6, 12. bedeuten nicht dasselbe mit ἀήρ, sondern die himmlische Natur der Dämonen. Auch sind eher die altnordischen Sagen von den Geistern in den finsteren Wolken, als die pythagoreischen Meinungen (Wetst. u. A. zu d. St.: Diog. Laert. 7, 32. — δαίμονες sind hier, würksame Naturgeister) oder der Satansname, ἑωσφόρος (Voemel z. Nikol. Methon. gegen Proklus, S. 36) damit zu vergleichen. Die griechischen Meinungen hat auch Philo, wahrscheinlich als Allegorie (vom Princip des Lebens) gebraucht, wenn er die Luft von Seelen erfüllt, darstellt. Gigant. 285. Somn. 587.

***) S. Birch, prolegg. auctar. cod. ap. LIV s.

mach, Todesengel, denken; denn das Reich der Einbildungen ist unbegrenzt, und seine einzelnen Gestalten sind formlos und nebelhaft.

Aber unstreitig wird allenthalben im N. T., sowohl der moralische Zustand im dämonischen Reiche als unverbesserlich bös, als das Geschick als ewig unselig, dargestellt. Doch bleibt über dem endlichen Geschicke des gesammten Reiches, ein tiefes Dunkel; eigentlich soll es doch nur, solange es bestehen werde, bös und unselig sein, und die Reden, 1 Kor. 15, 26., möchten doch für eine dereinstige Auflösung und Wiederaufnahme in das göttliche Reich (als auf eine Aussicht des frommen Gefühles im Urchristenthum) gedeutet werden können. Apok. 20, 2 ff., stellt nur die Vernichtung des Bösen überhaupt dar. Von dem Werke Christi aber wird nirgends eine Anwendung auch auf Zustand und Geschick des Satan und der Dämonen gemacht: wie dieses in den gnostisch-alexandrinischen Meinungen Statt hatte.

Die Schrift stellt den Antagonismus der beiden Reiche, des Lichtes und des Satan, nicht so vollständig und genau dar, wie es im Sinne der Lehre lag. Doch stehen dort schon die drei Principien nebeneinander: Gott, Christus, heil. Geist — Satan, Antichrist *), Geist der Welt (1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2. 1 Jo. 4, 4.; in einzelnen Fällen, täuschender Geist, 1 Jo. 4, 6., dem der Wahrheit entgegengesetzt) auch in der Bedeutung einander ganz parallel. So entsprechen sich denn auch die Thätigkeit und die Epochen in den beiden Reichen: den des Lichtes und der Finsterniß.

Das Reich der Welt bedeutet aber nicht nur die, durch Einwürkungen und Kräfte des Satan beherrschte, Mensch-

*) Oben S. 132. Die jüd. Erwartung ist offenbar bei Paulus, 2 Theß. 2, 3 ff., auf eine (ihm aber persönlich unbekannte) menschliche Erscheinung; beim Johannes auf eine Denkart, bezogen worden. Vgl. Lücke Comm. z. Joh. III. 143 ff. Ueber jene Stelle den Excurs bei Nitzsch, de rev. rel. ext. 223 ff.

heit; sondern auch überhaupt, die, ihm dahingegebene, die, welche seiner Art ist. In beiden Bedeutungen ist Satan, der Weltherrscher (κοσμοκράτωρ, ἄρχων τοῦ κόσμου unter den Juden freilich wohl mehr darauf bezogen, daß die Dämonen im Heidenthum herrschten *)) in der zweiten allein, Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4. Vgl. AG. 26, 18. Kol. 1, 13. Die geistigen Einwürkungen werden unter Anderem auch, als Lebensweise dieser Welt (αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου) Eph. 2, 2. bezeichnet: und es sind wohl nicht blos Prüfungen durch Leiden und Verfolgungen oder durch falsche Propheten, in welchen er bei den Aposteln würkt, sondern auch unmittelbare, und andere, Einflüsse, die aber immer nur durch den Menschenwillen gelten. Ueber die leiblichen bedarf es hier keiner weiteren, historischen und exegetischen, Erörterung. Satan und Dämonen werden in ihnen, bald mehr gegenwärtig, bald entfernter, durch Heimsuchung, würkend, beschrieben. Merkmale des Satanischen waren: das Entsetzliche, das Unerklärliche, das Unheilbare; und, was mit dem Leibe den Geist ergriff, in diesem aber von Gott und seiner Sache entrückte.

Es war in dem Gebrauche dieser Bilder und Formeln, im Urchristenthume anders, als in unserer Denkart; welche größere Vorsicht bei jenem verlangt, als gewöhnlich angewendet wird; da die furchtbaren Verirrungen in der protestantischen Kirche, bis auf neue Zeiten, in diesem Artikel, die Lehrer noch nicht verständigt haben. Die dämonischen Würkungen im Physischen lagen dem Juden fast ganz außer dem religiösen Gebiete, und wurden mehr durch physikalische Unkenntniß und Befangenheit angenommen: die geistigen faßten mehr für die Einbildungskraft Alles zusammen, was von Gott entfernt oder ihm entgegenwürkend, gedacht wurde. Dämonische Einwürkungen auf den Lauf der Na-

*) Wetst. z. Joh. 12, 31.

tur nahm man nur (aber, wie oben bemerkt, schwankend) in den Wunderwerken der falschen Propheten an. Der vielbesprochene Umstand, daß die Dämonischen beim Johannes fehlen, deutet wohl auf keine Opposition des Schriftstellers gegen das Judenthum hin *): und 7, 20. 8, 48 ff. 10, 20. legen es dar, daß er das Vorurtheil nicht zu verwischen suchte. Erscheinungen endlich vom Satan und den Dämonen (wie diese bei den späteren, heidnischen Platonikern schon vorkommen; weit mehr da, wo die orientalischen Religionslehren Einfluß gewonnen hatten) kommen im Urchristenthum nicht vor. Denn, was auch sonst über die sogen. Versuchungsgeschichte Jesu angenommen werde; äußerlich geschehen wollte sie Jesus gewiß nicht darstellen. Aber die Sache kann sich auch innerlich nicht so zugetragen haben und die Ansicht von einer Vision kommt mit der von einer inneren Versuchung auf dasselbe, einen sittlich unentschiedenen Gemüthszustand Jesu, hinaus **). Die Stelle giebt, wie Luk. 10, 18., eine Allegorie oder Parabel, oder, wenn man lieber will, Aggade, von Jesu erzählt (von dem, was von ihm erwartet werde und nicht geschehen solle; oder, was auch von den Seinen Keiner thun sollte), und in der Sage wörtlich weitergegeben ***): will man nicht auch hier eine der, dichterisch gestalteten Sagen des Urchristenthums finden, auf welche wir so oft in den Evangelien hingeführt werden.

---

*) *I. G. Schmid.* doctrinae de diabolo, a Io. ap. propositae, brevis descriptio. 800. I.

**) Daher die Kirchenväter in solchen Aeußerungen über diese Geschichte, welche gewöhnlich auf die neuere Visionsansicht gedeutet worden sind, ohne Zweifel wohl überlegt, nur annahmen, daß Satan Jesu diese Erscheinungen vorgehalten, nicht, dieser sie selbst hervorgebracht habe.

***) Diese Ansicht findet sich auch von Schleiermacher vorgetragen, ü. d. Schr. des Lukas, S. 54 ff.

41.

Die biblische Lehre von Vater, Sohn und Geist, in welcher nicht nur die christliche Idee von Gott, sondern auch das Wesentliche der ganzen christlichen Anstalt, ausgesprochen wird; ist in den Schriften N. T., aber auch hier allein, und nicht auch in denen A. T., wohl gegründet, und auch dort ein Grundartikel und eine beherrschende Formel. Aber sie ist keine Metaphysik; und ihr Sinn besteht bei jeder Ansicht von der Natur des heiligen Geistes, und ohne alle Beziehung auf die höhere Natur Christi; über welche die Christologie genauer zu handeln hat. Hierin liegt der Unterschied zwischen der biblischen und der kirchlichen Trinitätslehre.

Von dieser biblischen Untersuchung — mit welcher auch die kirchliche Glaubenslehre sich genügen lassen sollte — sind die moralischen Deutungen des Dogma wohl zu unterscheiden; wenn sie auch bisweilen dasselbe Resultat mit jener gegeben haben *). Doch diese Unterscheidung ist bei allen Artikeln der biblischen Theologie zu machen.

1. Die Lehre von Vater, Sohn und Geist war in dem Urchristenthume, eben so natürlich, als bedeutsam. Allein sie gehört ganz für die Idee des Evangelium und nur im Zusammenhange mit Leben und Verheißungen Jesu, war sie über solche Misdeutungen hinausgesetzt, welche den Monotheismus, diese Hauptlehre der Israeliten und

*) Bei beiden darf aber nicht (wie es auch neuerdings oft geschehen) die Lehre fortwährend als Geheimniß dargestellt werden; oder eine Grenze gesetzt, bis an welche Begriff und Erklärung gehen dürfe. Die biblische Lehre wenigstens ist durchaus klar.

Christen, gefährden konnten. Sie wäre also, mit Einem Worte, im A. T. unbegreiflich, bedeutungs- und zwecklos, misdeutbar gewesen *). Nur *angedeutet* kann man die Lehre in den prophetischen Stellen nehmen, welche (oben erwähnt) die Gabe des Geistes, allgemein für die messianische Zeit verheißen. Denn hier finden wir dem Sinne nach, Vater, Sohn und Geist verbunden, so, wie sie das Urchristenthum zusammenzustellen pflegte.

Aber gerade da, wo die altkirchliche Dogmatik Spuren der Lehre fand; sind keine vorhanden; und sie haben auch nicht die Trinitätslehre des N. T. Man bediente sich (neben den, unten zu erörternden, welche dem Messias eine göttliche Persönlichkeit beizulegen oder sonst eine übermenschliche Person, in Verbindung mit Menschheit und Volk darzustellen schienen) der Arten von Aeußerungen A. T., in denen eine *Pluralität* in der Gottheit, entweder in der Construction, oder in der Rede, ausgesprochen zu werden schien; oder auf ein Geheimniß der *Dreiheit* hingedeutet. Einiges hiervon hat schon in früheren Erörterungen gelegen. Man ist neuerlich nicht durchaus abgeneigt gewesen, diese altkirchlichen Annahmen, entweder im alten, oder in einem philosophischen Sinne, gelten zu lassen. (Die Zeugnisse für die Trinität aus den späteren Juden, gehen entweder die Kabbala an, und müssen auf die morgenländischen Trinitätslehren zurückgeführt werden **); oder es sind

---

*) Die früheren Gründe gegen die Annahme der Trinitätslehre im A. T., bei den Socinianern, Aminianern, bei Calixt (diese, andere, als bei jenen) u. A. gehen uns natürlich nur, in ihrem exegetischen Theile an. Fortwährend brauchbar ist das bekannte Buch von G. *Enjedin*: explicationes locorum V. et N. T., ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet. Grön. 1670., und früher noch gedruckt. Vgl. Maii th. iud. 30 ff. Witsii miscell. ss. I.

**) So die Lehre von den drei Graden (דַּרְגִּין) in Gott, Sohar zu 5 Mos. 6, 4. Es ist die, oben (S. 140) bezeichnete, Tri-

Accommodationen aus dem Christenthume *): entwickelten sich also nicht frei aus Stellen A. T. Einiges ist auch von christlichen Theologen gemisdeutet worden in rabbinischen Formeln **).)

A. Pluralität, welche in der Construction liegen soll: indem entweder auf den einfachen Gottesnamen der Plural bezogen, oder die Pluralform von jenem durchgeführt wird ***). Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Jes. 6, 8. 41, 22 f. — Gen. 20, 13. 33, 7. (vgl. jedoch C. 28. so daß man hier mehr an Engel denken kann) Jos. 24, 19. 2 Sam. 1, 23. (vgl. 1 Chr. 17, 21.) Jes. 54, 5. Ps. 58, 12. 149, 2. Koh. 12, 1. Hiob 35, 10. u. a. (nicht hergehören Sprüchw. 30, 3. Kohel. 5, 7). Wahrscheinlich sind beide Arten auf gleiche Weise zu nehmen: es herrscht eben der Plural-Name Gottes in den Stellen. Wenn man nicht in denen der ersteren Art eine alterthümliche Bezeichnung der Berathung (μερίζεσθαι, dubitare, nicht gerade, wie die Juden es gewöhnlich nahmen, mit dem Rathe der Engel בית דין) annehmen möchte.

---

nität der obersten Sephiroth. Vgl. J. M. Gläsener: de trin. in scrr. Cabbalistarum et Rabbinorum, non christ. sed mere platonica. Helmst. 741.

*) Den Namen aber von 12 Buchstaben, aus 2 Mos. 3, 16. (הוה), in welchem ausdrücklich Vater, Sohn und Geist erwähnt würde; nimmt man wohl blos auf das Zeugniß des P. Galatinus an, welches gar keine historische Bedeutung hat.

**) So die Dreiheit der Herrlichkeit (שלוש קדושה) in jüdischen Gebetsformeln, Bartol. 1. 196.; welche sich auf das Trisagion, Jes. 6, 3. bezieht. Auch, wo auf das dreifache Gesetz (Tr. Schabbat) angespielt wird; oder, bei den Philosophen, auf die drei Ursachen, die würkende, formale, den Zweck. (Maim. More I. 69).

***) Die polytheistische Erklärung (s. oben 162), neuerlich, bedeutender ausgeführt von Ewald, Comp. der Gen. S. 32 f. 92. — Daß in solchen Stellen meistens die Lesart in den Handschrif-

B. Pluralität in der Rede über Gott: Gen. 19, 24. (wahrscheinlicher, als eine Vertauschung des Pronomen mit dem wiederholten Substantiv, ist hier wohl, daß man מאת יי zu dem Worte, Feuer, zu beziehen habe — οὐρανία φλόξ — πῦρ ἀπ' οὐρανοῦ Luk. 17, 20. vgl. 2 K. 1, 12. Hiob 1, 16.) Dan. 9, 17. „um des Herren willen" deiner, als Herren: vgl. 19. (Andere Stellen unten in der Christologie.)

Man kann hierher auch schon die berühmten Stellen aus dem altisr. Geschichtsstyle beziehen, in denen der Name des **Engels** vom Herren, mit dem Gottesnamen selbst abwechselt. Gen. 16, 7. 13. 22, 11. 14. 2 Mos. 3, 2. 7. 23, 20 ff. 32, 34 ff. Richter 6, 14. 22. 13, 18. 22 ff. Gewiß sollten sie weder ein Geheimniß, noch ein Philosophem, aussprechen (angelus increatus *) — oder offenbarer Gott); auch wohl nicht auf die Unpersönlichkeit der Engel hindeuten (de Wette): sondern, wenn man es nicht mit der jüdischen Meinung so auffassen will, daß man dem Beauftragten die Prädicate des Auftragenden selbst gegeben habe; mag man hier zum Theile **) nachlässige Rede, zum Theile eine Abkürzung des hist. Styles finden, für: der Engel verkündigte, daß Gott es gesagt habe. Als dasselbe nahm man oft fälschlich den Engel des Antlitzes, Jes. 63, 19.

---

ten schwankt, und die alten Uebersetzer den Singular festhalten; dieses beweist natürlich Nichts gegen die Ursprünglichkeit der Lesart im Plural.

*) Ode de angelis 994 ss. Der Engel, **Metatron** (מטטרון) der späteren Juden, besonders aus 2 Mos. 23, 20. war dieser unerschaffene; und allerdings ist derselbe oft mit dem Messias von ihnen gleichgestellt worden. Uebrigens gewiß nicht aus metator entstanden, nach der gangbaren Meinung; sondern, dem Throne nahe; vielleicht aus einer Formel, welche auch Weish. 9, 4. ausdrückt: ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος σοφία. — Von θρόνος leitet das Wort, gegen die gemeine Meinung, auch Majus ab, Th. iud. 72.

**) Mit Hufnagel, B. Th. I. 373.

C. Trinität —: 4 Mos. 6, 24 ff. Jes. 6, 3. Ps. 33, 6. (Neben der, oben besprochenen, 5 Mos. 6, 4.) Es wäre kaum nöthig, für die dreifache Wiederholung von Formeln, als einen heiligen *) oder bedeutsamen **) Gebrauch, Beispiele zusammenzustellen: die gebrauchtesten sind, Jer. 22, 29. Ezech. 21, 32. Dieses möchte indessen nur bei der zweiten Stelle Statt haben. Im Mosaischen Segen verhalten sich die drei Formeln zu einander, wie εἰρήνη, χάρις, ἔλεος in der gewöhnlicheren Sprache: die Zusammenstellung von Wort und Geist in der Schöpfungsgeschichte des 33. Ps. war alterthümlich und natürlich.

Von den Apokryphen wurde in dieser Beziehung früher schon gehandelt.

2. Wie das Folgende darlegen wird; so hängt die N. T.liche Zusammenstellung von V. S. und G., gar nicht mit der höheren Christologie und mit dem höheren Begriffe von dem Geiste zusammen, welcher ihn als Person auffaßt. Denn Christus erscheint in jener nur nach seinem Werke, der göttliche Geist nur als geistiges Princip. Allein es ist hier der Ort, über diesen letzteren das Bedeutendere zusammenzustellen. Von der Geistesgabe wurde oben, bei der Offenbarung, gesprochen ***).

Die Bedeutungen des Ausdruckes: heiliger, Gottesgeist, im hebräisch-jüdischen Sprachgebrauche, lassen sich

*) Hiervon schon Aristoteles, de Coelo 1, 1. *Ὥσπερ ἀπὸ φύσεως εἰληφότες — καὶ εἰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.*

**) Chrysostomus erwähnt bei der Tauffformel, die dreimalige Vision des Petrus, AG. 10, 16.

***) Unter Anderen, (*Lampe* de sp. s. 728) Gierig Entwickelung aller Bedeutungen des Wortes, Geist, in den Grundsprachen A. und N. T. 793. *Clarisse* de sp. s. 791. *C. F. Fritzsche* de sp. s. Frkf. O. 819. (*Bobertag*, de ratione inter sp. s. et mentem hum. ex Plat. philos. intercedente. I. Bresl. 824. Diese Zusammenstellung scheint unpassend und die Vergleichung unnöthig zu sein.)

auf drei zurückführen. 1) Nach menschlicher Redeweise wird auch in der göttlichen Natur, das Sein und der Geist (Verstand und Seele) unterschieden. Jes. 63, 10. (Gottes Geist kränken, d. i. ihn, sowie man den Kummer in ein menschliches Gemüth bringt. Wenn man nicht hier, nach Eph. 4, 30., und mit Vielen, den Ausdruck von der Gesinnung verstehen will, welche das Böse verabscheuet, oder aus 11. V. von dem prophetischen Geiste im israel. Volke.) Ps. 139, 7. 1 Kor. 2, 11. 2) bedeutet der Name des göttlichen Geistes, die Kraft, entweder als ausgehend von Gott (δύναμις), oder als würksam in den Geschöpfen (κράτος), dargestellt: Geist also, als Hauch Gottes, welcher bildet und beseelt, in der Natur und in der Geisterwelt. Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. — Ps. 51, 13. (nicht blos Gabe für die Ausrüstung des Königs) 143, 10. Und in den meisten Stellen, in welchen die Ausrüstung durch Gottes Geist erwähnt wird; von denen oben schon gehandelt worden. Diese Bedeutung herrscht auch in der Sprache des N. T. vor. 3) Leben, von Gott geschenkt: Geist also, als Odem, welchen Gott verleiht. Hiob 33, 4. Daher denn auch gewisse Arten dazusein und zu würken, Lebensweisen, diesen Namen führen. Besonders Jes. 11, 1—3. (Der höchste Sinn des Lebens — vielleicht als königliche Eigenschaft —, Weisheit und Erkenntniß, steht neben den prophetischen Gaben, Rath und Wundermacht; und es folgt dann die menschlich-fromme Gesinnung überhaupt, Furcht und Erkenntniß Gottes. V. 3. הריח wohl, athmen, Leben haben überhaupt *).) Zach. 12, 10.

Wo im N. T. ein tieferes und innerlicheres Leben mit dem Namen, Gottesgeist, ausgedrückt wird; hat diese dritte Bedeutung Statt. So Geist der Ueberzeugung, Röm. 8, 14 ff. 2 Kor. 4, 13. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16. des Ei-

*) Auf ähnliche Weise Reinhard zu d. St. Doch vgl. Gesenius. I. 421.

fers 2 Tim. 1, 17. der Liebe, zu Gott, Röm. 5, 5. zu Menschen Röm. 15, 30. Gal. 6, 1. der Freiheit, 2 Kor. 3, 16. der Hoffnung, Röm. 5, 13. u. s. w. Hier ist Geist überall, Gesinnung, Art dazusein und zu leben. Besonders gehört für diese Bedeutung, wo das Bild vom Tempel Gottes und vom Leib Christi, für die Einzelnen, und für Christengemeinen, gefunden wird: denn Gottes Geist ist hier das Beseelende, Erfüllende.

In Beziehung auf Jesum findet aber neben den zweifelhaften Stellen, wo diese allgemeine Geistesgabe auch ihm beigelegt wird (wie Luk. 1, 80) ein dreifacher Gebrauch der Formel Statt. 1) Höhere Gotteskraft, welche ihn für Wort und Wunderwerke unterstützt habe: Matth. 12, 28. Mark. 11, 29. vgl. Luk. 11, 20. (Ueber Matth. 1, 20. Luk. 1, 35. unten.) In diesem Sinne hieß der Messias im Urchristenthume, der Sohn des Geistes schlechthin, und der Geist also (nach der grammatikalischen Wortform, ohne tiefere Bedeutung) bei den Ebioniten, die Mutter Christi *). 2) Geistesfülle, um sie Anderen mitzutheilen: Joh. 3, 34.: und vielleicht ist es auch in diesem Sinne in der Taufgeschichte Jesu zu nehmen **). Als Gei-

*) Dieses gleichbedeutend mit dem ἁγιάζεσθαι Joh. 10, 36. vgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. AG. 4, 27. 30. 1 Joh. 2, 20. (Wiewohl es dort vielleicht mehr äußerliche Bedeutung hat; hier mehr die innere Weihe bedeutet.)

**) Sollen wir über diese Erzählung und das καταβαίνειν ὡσεὶ περιστερὰν, nach so Vielen auch sprechen; so meinen wir, daß eine offenbare Hindeutung auf das Weben des Geistes Gen. 1, 2., in ihr liege, wie die Juden in den Worten jener Stelle immer das Bild der Taube fanden (Hottinger. hist. creat. 42): möge nun die Erzählung der Evangelien, im Gebrauche jener heiligen Formel, auf die Anzeigen zur neuen Schöpfung haben hinweisen wollen, oder nicht. Im B. Sohar wird bei Gen. 1, 2. schon auf den Geist des Messias bestimmt hingewiesen — Wetst. u. Schöttg. zu Matth. 3. Entweder also wurde eine, vom Täufer gebrauchte, Umschreibung des מרחפת einfach, als heilige Formel

stesertheiler heißt denn Jesus auch selbst, der Geist, 2 Kor. 3, 17. 3) Höheres Wesen oder Leben in Jesu. Röm. 1, 4. πνεῦμα ἁγιωσύνης. 1 Kor. 15, 45. (Dem ψυχὴ ζῶσα entsprechend, muß das πνεῦμα ζωοποιοῦν ein Wesen höherer Art und göttlicher Würksamkeit sein.) Hebr. 9, 14. διὰ πνεύματος αἰωνίου (diese wohl die richtige Lesart, nicht ἁγίου — jenes: höherer Art) vgl. 7, 16. δυνάμει ζωῆς ἀκαταλύτου. Zweifelhaft 1 Tim. 3, 16. (wo es wohl den Zustand bedeutet, in welchem Jesus über das Irdische erhoben wurde) 1 Petr. 3, 18 (πνεῦμα Menschengeist Jesu). Hebr. 10, 29. (das πνεῦμα τῆς χάριτος, die, den Christen verliehene, Geistesgabe). Gewiß gehört nicht für diese Bedeutung das πνεῦμα, Joh. 6, 63. Die, dem Paulus eigenthümliche, Darstellung, nach welcher sich Etwas vom höheren Wesen Jesu durch die Stellvertretung seiner Person für Alle, Allen mittheilen soll: ist in der Heilslehre zu

---

wiederholt; oder eine, dichterisch ausgebildete, urchristliche Sage führte das Factum, mit Beziehung auf die Genesis, aus: oder (was uns doch zu kleinlich erscheint) ein Phänomen — das aber buchstäblich das gewesen sein müßte, welches beschrieben wird — hätte die Sache auf jene Stelle der Genesis zurückführen gemacht. Nicht aber, als bloßes, günstiges, Omen gegolten: von einem solchen im Taubenfluge finden sich bei Hebräern und Juden keine Andeutungen. (Schultheß, Erl. krit. Journ. IV. 3. Euseb. KG. 6, 29., erst aus dieser Erzählung.) — Wortemendationen und Uebersetzungsfehler bedürfen wir übrigens nicht; und dürfen wir uns nicht erlauben zu versuchen und zu vermuthen. Sonst könnte die, neuerlich übersehene, Leisnerische Conjectur (ὥσπερ oder ὡσπερεὶ ἀστέρα — *Adler*, Leisneri columba — Sorau 822.) allen voranstehen: in der zweiten Art wäre es sehr leicht, die Verwechselung von ביוחנן und כיונה, oder eine ähnliche, anzunehmen. — Uebrigens waren die judenchristlichen Schilderungen vom Glanze, Herrlichkeit Gottes über Jesu in der Taufe (auch Testam. patr. 686) ursprünglich wohl auch nur Umschreibungen der Erzählung vom Geiste (Schechina, δόξα θεοῦ); dann auch bisweilen neben diese gestellt.

entwickeln. — Diese Bedeutungen vermischten sich in der Kirche fortwährend unter einander, und mit der Idee des Logos beim Johannes. Das Verhältniß zwischen dieser und dem Begriffe des höheren Geistes in Jesu, muß in der Christologie erörtert werden.

Außerdem konnte das Evangelium selbst, sowohl als erhabene Anstalt, als, weil sie geistig würkte und Geist verliehe; πνεῦμα genannt werden. S. oben beim Mosaismus.

3. Ueber die Frage: ob die heiligen Schriften eine Persönlichkeit des heiligen Geistes dargestellt haben *); eine, übrigens schon in der alten Kirche, nicht immer klar gefaßte, Frage, hat sich die neuere Zeit meistens wieder bejahend ausgesprochen. Es müßte diesemnach ein Wesen beschrieben worden sein, von welchem die mannichfache Würkung und Gabe des Geistes eigentlich und zunächst abgeleitet wären. Dieses zeigt sich nun aber gewiß im A. T., weder Jes. 48, 16. noch Ezech. 11, 5.: und der ganze Sinn jener Lehren vom Geiste Gottes, ist dagegen. Noch weniger gehören hierher Hiob 4, 15. und 1 Kg. 22, 21. 2 Chr. 18, 20. **) (s. bei 40.) wo geistige Naturen überhaupt erwähnt werden, übrigens in Visionen. — Vom Geiste Gottes im Buche der Weisheit, oben S. 96. (Vgl. Weish. 1, 5. 9, 10. 17. 12, 1.) Er ist die Würksamkeit der Weisheit selbst.

---

*) Koppe 5. Exc. z. Gal. Griesbach's Abhandlungen, de sensu v. πνεῦμα Ro. 8., und: in 1 Cor. 12. Opusco. I. und II. Herder, vom Paraklet. Chr. Schrr. IV. Des-Cotes: der h. Geist, oder das gute Princip nach N. T. Begriffen. 797. Nicht zu halten ist aber im Gegentheile die Ansicht W. Starck's: Paraphr. et Comm. in Io. 13—17. 1814., 2. Exc., daß πνεῦμα ἀληθείας u. s. w. umschreibend für ἀλήθεια stehe. Wenn nämlich von der Wortbedeutung die Rede ist: denn der Sinn kann oft derselbe sein.

**) Die Juden haben diesen Geist, vielleicht in bedeutsamer Allegorie, vom Geiste des Naboth (Kg. a. a. O. 21) gedeutet.

Aber auch im N. T. scheint diese persönliche Darstellung nirgends bestimmt ausgesprochen zu werden: fände es sich auch, so würde es so beiläufig geschehen sein, daß man den Schriftstellern nicht die Absicht beilegen könnte, Etwas aus tieferem Wissen, ein Geheimniß, oder ein Dogma, vorzutragen. Es ist nicht einmal Personification, es ist ganz natürliche Form der Rede, wenn theils die Gesammtheit der Geistesgaben, als der Eine Geist beschrieben wird (wie Origenes auch den heiligen Geist dachte) 1 Kor. 12, 4. theils sie von Einer Gotteskraft abgeleitet werden; und, wenn der Geist, welcher die Einzelnen beseelte, besonders, sofern er als Stellvertreter Jesu dargestellt wurde (Joh. 14, 16. 16, 8), wie ein beherrschendes, im Menschen und außer ihm würksames, Subject, erschien. Röm. 15, 30. 1 Kor. 2, 10. *) In der That beziehen sich alle Stellen, welche die Kirche für die Göttlichkeit dieser Person zu gebrauchen pflegt **), auf jenen Geist in den Menschen. Die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist, könnte den meisten Schein für eine solche Persönlichkeit geben: allein er verschwindet durch die Darlegung vom Sinne der Formel. Aber andere Stellen, in denen die Namen Got-

*) So steht dem, also würkenden, Gottesgeiste, ja auch die Sünde entgegen, als wohnend und herrschend im Menschen. Röm. 7, 13 ff.

**) Es ist nicht nöthig, diese kirchlichen Beweisstellen hier wieder aufzuführen. AG. 5, 3. 4. ist der bedeutende Gegensatz von Menschen und Gott, daraus zu erklären, daß (Hufnagel, bibl. Th. II. 100) die Apostel sich, als Menschen, und in ihrem Berufe, zu unterscheiden pflegten (1 K. 7, 6). Gott kann entweder seine Kraft und Gabe heißen; oder Gott selbst, an welchen sich der versündigte, welcher hier zu täuschen suchte. — Röm. 9, 1. nimmt auch Nösselt, welcher *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, als Betheurungsformel faßt, doch nicht von der Person des Geistes; sondern sogar nur vom Evangelium. Allein *ἐν πν. ἁ.* gehört zum *συμμαρτ.* (auch nicht zum *συνειδ.*), und bedeutet die höhere Versicherung in dem Geisterfüllten.

tes und des h. Geistes wechseln (Röm. 8, 14. Phil. 2, 13) können vielmehr als Beleg dazu dienen, daß der eigentliche Begriff der Apostel, Gott und Geist gar nicht von einander unterschied.

4. Die folgenden Stellen werden es belegen, daß diese Lehre von V. S. und G., Hauptlehre, oder vielmehr die Summe, des Urchristenthums gewesen sei. Wir müssen von ihr aber im Voraus, alle Metaphysik, die philosophische, wie die kirchliche, fern halten. Die speculativen Trinitätslehren alter und neuer Zeit, bezogen sich immer (mehr und weniger populär) auf das tiefere Verhältniß, in welchem Gott zur Welt, in der Erschaffung, oder in Erschaffung und Regierung zugleich, oder Erschaffung und Zerstörung, stünde *). Bei den meisten ist auch das ganz gegen die biblische Gotteslehre, daß sie eine Gottheit an sich, das Absolute, von dem würkenden Gott unterschieden. (Vgl. oben S. 140.) In der Kirche aber haben sich diese Lehren, und der Platonismus vornehmlich, allerdings mit der biblisch-einfachen Formel verbunden, und so Form und Inhalt des Mysterium von der Trinität hervorgerufen.

42.

Die evangelische Lehre von Vater, Sohn und Geist, führt den Ursprung der Anstalt Jesu, und alle Segnungen derselben, auf Gott, als auf den Urquell und eigentlichen Gegenstand, auf Jesum, als den, welcher mit höherer Ausrüstung das Werk ausgeführt

---

*) Ganz richtig unterschieden daher die altkirchlichen Dogmatiker jene Trinitätslehren von der kirchlichen, darin, daß jene die Trinität nicht vor der Weltschöpfung angenommen hätten. Colberg. plat. hermet. Christenth. II. 95. Vgl. Tholuck obenerw. Schr., über d. Tr. des Or., Abel-Remusat über Lao-Tseu, u. A.

habe, und an der Spitze desselben stehe, und auf den göttlichen Geist zurück, welcher den Aposteln gegenwärtig gewesen sei, und das Werk Jesu, ohne Gesetz und äußerliche Anstalt, erhalte und fortführe.

1. Die Erklärung jener Zusammenstellung (welche oft unrichtig nur in der Taufformel gefunden worden) ist also, nicht aus zufälligen Verhältnissen der Zeit, sondern aus der ganzen Anstalt Jesu, abzunehmen. Also war dieselbe nicht blos den Juden und Heiden, oder Juden, Heiden und Johannisjüngern, entgegengesetzt — beim Vaternamen, welcher sich in allen diesen Stellen, von Gott gebraucht, findet; ist es übrigens wahrscheinlich, daß der Menschenvater, (πατὴρ ἡμῶν 1 Kor. 1, 3. Gal. 1, 4) und nicht der Vater Christi, gemeint sei *).

In dem, oben bezeichneten, Sinne genommen, soll jene Formel zugleich, die Begriffe über Bedeutung und Sinn, wie über Grund und Quelle des Christenthums, im Ganzen wie in Beziehung auf die einzelnen Menschen, vorzeichnen oder zusammenfassen. So wird denn sowohl der Ursprung, als jede Segnung des Evangelium von jenen Drei abgeleitet. An die Stelle von Moses und von dem Gesetze, sind Christus und der heilige Geist getreten. — Die Art, wie die Formel gebraucht wird, trägt selbst noch zur Erläuterung derselben bei **).

---

*) Schultheß, exeg. th. Forschungen I. 1818.: über die evang. Dreieinigkeit. — Historische Deutungen der bezeichneten Art, Eichhorn. Repert. 10. 278 ff. Schmidt, Bibl. f. Kr. u. Exeg. I. 143 ff. Paulus, N. Rep. II. 284 ff. Die Socinianer pflegten die Taufformel lediglich in Beziehung auf die Heiden zu nehmen, auf die forma iustificationis gentium.

**) Eigenthümlich (aber ohne Zweifel nicht, um eine Erklärung der Stelle zu geben, der besonders von der Taufe) Juvencus, H. Ev. IV. 797 s. Nomine sub sancto patris natique lavate, vivifici pariter currant spiramina flatus.

2. Die Geschichte von der Taufe Jesu hat wohl nicht auf diese Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist hindeuten sollen: wie es die Kirche gewöhnlich annahm. Hier sollte nur die höhere Ausrüstung Jesu beschrieben werden; und Geist bedeutet darum hier auch nur jene, über Jesum herabgekommene, Kraft und Weihe. Allein die Hauptstelle war stets Matth. 28, 19. auch bei den Gegnern des Christenthums (Zabiern, Juden, Muhammedanern, Heiden) besonders berücksichtigt; in der Kirche, Grundlage sowohl von der Trinitätslehre, als vom Taufritus. Dieses allein schon widerlegt die Bestreitungen der Aechtheit jener Stelle; und unnütz wäre es, noch mit besonderen Gründen, die der Gegner (besonders von der Taufe εἰς Χριστόν hergenommen *)) zu bekämpfen, oder die Aechtheit beweisen zu wollen **). Eben darum sehen wir keine Berechtigung dazu, die Stelle nur dem griechischen Ueberarbeiter beizulegen. — Auch Mark. 16, 15 ff. ist Taufe und Geist (dieser liegt in den Zeichen, welche erwähnt werden) verbunden, und sie blieben es in der ganzen apostolischen Praxis. Ja selbst Joh. 13—17. vgl. 20, 21. finden sich in den letzten Reden Jesu auf gleiche Weise die Idee'n von Vater, Sohn und Geist zusammengestellt.

Es ist in dieser Stelle aber zweifelhaft, ob 1) das, (μαθητεύειν) zum Jünger machen, von der Taufe unterschieden werde, oder in diese selbst gesetzt (dagegen bleibt jene Bedeutung des μαθητεύειν, und die Socinianische Erklärung, welche εἰς ὄν. u. s. w. auch auf μαθ. bezieht, ist

*) Die Taufe auf Jesum ist nicht blos die von Jesu, oder für ihn überhaupt; sondern die, welche in besondere Verbindung mit ihm bringt. Daher denn gleichbedeutend, die auf seinen Tod, Röm. 6, 3.

**) Vgl. neben Beckhaus: Vers. über die Aechtheit der sogen. Taufformel. 794. —: Gersdorf Sprachchar. 156 ff. Reiche de bapt. orig. et necessitate, nec non de formula baptismali. Gött. 816.

gewiß unrichtig): 2) in welcher bestimmteren Bedeutung das εἰς ὄνομα — zu nehmen sei. Gewiß nicht für ἐν ὀνόματι, ἐπ' ὀνόματι, auf Geheiß, unter Auctorität — und gewiß in dem gangbaren, jüdischen Sprachgebrauche. Doch dieser war selbst verschieden. Bloße Umschreibung *) möchte es denn wohl auch nicht sein; oder, in Beziehung auf — bedeuten; wie die jüd. Formel (לשם) allerdings bedeuten kann. Sondern, wie Clericus: „Um mit dem Namen von ihnen genannt zu werden": entweder als Verehrer, oder, als Jünger. Die Taufe erscheint hier übrigens nicht, als selbständiger, für sich bedeutsamer, Ritus; sondern nur als Weihe für Etwas, hier, für jenes Verhältniß zu Vater, Sohn und Geist.

1 Kor. 12, 4—6. werden die äußeren Segnungen der christlichen Anstalt, auf dieselben zurückgeführt: Wunderwerke, Amtsberuf, Geistesgaben (ἐνεργήματα, διακονίαι, χαρίσματα). Ganz natürlich: sofern diese Drei, den Herrn der Natur, der Kirche, und den Urheber alles Geistig-Guten, bezeichnen. — Die inneren Segnungen, 2 Kor. 13, 13. (Denn schon diese bedeutsame Zusammenstellung zeigt, wie sie sich sonst in den apostolischen Schriften darstellt, daß nicht in Einem oder Zwei von diesen Drei Worten, nur die Bedingung der göttlichen Wohlthat anzunehmen sei.) Die Segnungen durch das Evangelium (χάρις), bestehend in der wiedergeschenkten Liebe Gottes zu uns, und in der Theilnahme an den Gaben des Geistes (κοινωνία α. πν. soviel als μετοχή **)); sollen ihnen würk-

---

*) Wenn gleich die Formel, εἰς πατέρα dasselbe hätte bedeuten können, wie AG. 19, 4 f. 1 Kor. 1, 13. 10, 2. Aber Joh. 3, 18. (wo εἰς ὀν. und ε. υἱόν anscheinend mit einander abwechseln) hat εἰς ὄνομα mehr Bedeutung, als εἰς υἱόν — wiewohl eine andere, als in der Tauf formel. Vielmehr: an den, dessen Würde die des Sohnes ist. — Vgl. über jene Formel Vitring. Obss. III. 22.

**) Anders sowohl κοιν. als πνεῦμα im κοινωνία πνεύματος Phil. 2, 1. „Gemeinsamkeit, Zusammenhalten, der Gesinnung." Mit dieser ist ἑνότης τοῦ πνεύματος Eph. 4, 3. gleichbedeutend.

lich zutheilwerden. Anderwärts wird daher in den Paulinischen Segenswünschen nur der Gnade Christi Erwähnung gethan (1 Kor. 16, 23).

Selbst der Zugang zu diesen Segnungen, zeigt sich in jener Zusammenstellung, 1 Petr. 1, 2. „Nach Gottes Bestimmung auserlesen, gerettet aus der Welt: indem sie vom Geiste geweiht wurden, und sich, gläubig an Jesum, seiner Sündenversöhnung hingaben" — κατὰ πρόγνωσιν Θ., ἐν ἁγιασμῷ πν., εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵμ. I. X. (Hebr. 9, 19. 10, 22. 12, 24).

So stellt sich die Lehre im N. T. selbst dar. Nicht zu übersehen sind die, weniger hervorgehobenen, Zusammenstellungen jener drei, Röm. 15, 30. Eph. 2, 21. Tit. 3, 4. 5. Ueber die berühmte Stelle, 1 Joh. 5, 7. 8., als eine, außer jenen vorhandene, Erklärung über V. S. und G.; möchte die öffentliche Meinung in Kirche und Wissenschaft, wohl völlig entschieden haben *). Einige Stimmen im Auslande **), und einige schwebende, halbdunkle, Ansichten unter uns, suchen die Stelle umsonst zu vertheidigen: diese, sowie es Herder auch schon versucht hatte ***).

Ohne die Rücksicht auf die, von den Kritikern längst nachgewiesene, Entstehung dieser Sätze von den drei Zeu-

---

Die ἀγάπη τοῦ πνεύματος, Röm. 15, 30. gehört für keine von beiden Erklärungen: sie ist die ἀγάπη ἐν πνεύματι, Kol. 1, 8. — Doch für die andere Erklärung vgl. Usteri a. a. O. 142 ff.

*) Semler, hist. krit. Sammlung über die sog. Beweisstellen. I. 764. Griesbach Diatribe: N. T. 685 ff

**) Wir wissen nicht, ob Boissonade, welcher die Stelle in seiner Ausgabe N. T. (1824) ohne Bedenken wieder aufgenommen hat, besondere und neue Gründe (außer dem, den Text der Röm. Kirche zu geben) dafür gehabt habe. Wohl aber vertheidigt sie ein englischer Kritiker neuerdings wieder: vgl. Classical Journ. N. 47. 1821.

***) Herder's Erltt. N. T. a. e. n. morg. Qu. 110. — Ballenstedt, Ph. u. Joh. 189 ff. Und der Vf. von: Paulus Br. an die Gal., nebst e. Abh. über σάρξ u. s. w. Neust. a. O. 827.

gen im **Himmel**, würde es unmöglich sein, dieselben auch nur zu einem gesunden Sinne zu **erklären**. Das männliche τρεῖς im Vorigen (nach 5 Mos. 13, 7., gebraucht *)) veranlaßte die allegorische Auslegung jener Stelle: entweder in dem Sinne, daß Wasser, Blut und Geist würklich V. S. und G. **bedeuten** sollten, oder, daß diese **durch** jene zeugten. Also: in jenen Zeugen eigentlich drei himmlische — dieses sollten die Worte anzeigen. Aber es ist wohl einleuchtend, daß weder das Theologumenon von dem Zeugnisse dieser Drei **in** jenen (den, durchaus, einartigen Erscheinungen) richtig oder klar sei; noch der Ausdruck, daß diese **im Himmel** zeugten — denn nothwendig gehört ἐν οὐρ. zum μαρτυροῦντες, nicht zu den Subjecten — von irdischen, vorübergegangenen, Begebenheiten, irgend passend sein könne. Es hätte wenigstens heißen müssen: drei Himmlische seien es gewesen, welche **damals**, in jenen Dingen, gezeugt hätten. — Aber es kommt noch hinzu, daß diese Darstellung gänzlich entfernt von dem Sinne ist, in welchem V. S. und G. sonst im N. T. erscheinen; ja schon dem speculativen Sinne der Kirche näher steht: auch daß der Logosname beim Johannes, theils eine andere Bedeutung habe, als, in welcher er hier vorkommt, theils nirgends mit dem Namen des Vaters verbunden werde. Uebrigens ist es längst schon bemerkt worden, daß die Stelle doch auch nur die Uebereinstimmung dieser Himmlischen in ihrem Zeugnisse, lehren würde.

---

*) **Beausobre**, remarques z. d. St., leitet aus dieser Mosaischen Stelle allein die hier eingeschobene her. — Eine Hinsicht auf 5 Mos. 6, 4. (wo die Juden in der masorethischen Auszeichnung des ע׳ ד׳ den Begriff des Zeugen, עֵד, fanden) möchten wir, weder bei dem Verfasser, noch bei dem Verfälscher der Johann. Rede annehmen (wie es bei J. H. Michaelis z. Mos. St. angenommen wird). Das verwandte Einschiebsel, Joh. 3, 6. (aber aus weit früheren Zeiten der lateinischen Kirche): quia Deus spiritus est — hat J. D. Michaelis schon bei der unseren erwähnt.

Der Sinn der würklich Johanneischen Stelle geht dahin: daß Jesus beglaubigt sei (diese Bedeutung liegt nicht im ἐλθών, sondern im διά) durch die Wunder seiner Taufe, seines Todes, und durch den Geist, welchen er fortwährend verleihe. — Ganz natürliche, selbst gangbare, Gedanken: und die Form derselben ist wahrscheinlich daraus zu erklären, daß durch die Rede Jesu, Joh. 3, 5. das ὕδωρ καὶ πνεῦμα, zur heiligen Formel geworden war. Das dazwischengesetzte, αἷμα, zeigt aber, daß der Begriff des Wassers hier anders aufzufassen, und auf Jesum selbst näher zu beziehen sei *).

Zweiter Abschnitt.

Die biblische Lehre von dem Menschen.

43.

Der allgemeine Theil der Anthropologie, die Lehre von der Natur des Menschen überhaupt, wird in den biblischen Büchern A. und N. T. aus der Volksmeinung vorausgesetzt; indem es jene vornehmlich nur mit den moralischen Zuständen des Menschen zu thun haben. Doch war die israelitisch-jüdische Volksmeinung selbst immer der reinen, sittlichen Ansicht dieser Gegenstände zugewendet; und die heiligen Schriften setzen auch überall, in ihrem wesentlichen Inhalte, eine solche voraus und heben sie selbst, mehr und weniger deutlich, hervor.

*) *Knapp.* comm. in 1 Io. 5, 6 ss., Scrr. V.

1. *) Die biblischen Schriften, so verschiedenartig nach Veranlassung, Inhalt und Bedeutung, waren doch alle weder für philosophische Erwägung und Einsicht geschrieben, noch aus einer solchen hervorgegangen. Der Mensch aber erschien hier theils nur in seinen moralischen Zuständen (Pflichten, und der Beziehung auf diese); theils in dem allgemeinen Verhältnisse unbedingter Abhängigkeit und Unbedeutenheit, unter Gott; in welchem Verhältnisse denn die ganze Betrachtung des Menschen eine untergeordnete Bedeutung erhielt. Daher, in Hinsicht auf die Fragen über das Wesen des Menschen, nur Ausdrücke, Bilder, Darstellungen in jenen gefunden werden, von zweideutiger Art, auch nicht ganz unter sich vereinbar; oft aber übereinstimmend mit den Volksmeinungen des Alterthums überhaupt **): also nur Volksbegriffe und Volkssprache. Und so hatte dann die spätere, jüdische und christliche, dogmatische und speculative, Zeit, reichen Anlaß und Stoff, aus den biblischen Schriften Anthropologieen und Psychologieen von der verschiedensten Art zu entwickeln. Man hat sich immer um so mehr hier auf die Schrift berufen, je weniger sie selbst lehren, oder nur andeuten wollte.

2. Es gehört noch nicht entschieden zu den reineren Begriffen über den Menschen, welche unter jener Unbestimmtheit, dennoch in diesen Schriften vorherrschen, daß sie immer, und anscheinend von den ältesten Zeiten her, einen

---

*) Biblische Anthropologie und Psychologie — über ihre Idee J. P. Miller, Einl. in Mosheim's Sittenlehre (auch gegen M. F. Roos, fundamenta psychologiae ex S. S. collecta, Tüb. 769). In sehr weiter Bedeutung: F. Oberthür, bibl. Anthropologie. 807. IV. — Ziegler, Entwickelung der Begriffe von der Seele bei den Hebräern. 2. Exc. zu Sal. Denksprüchen. Carus Psychologie der Hebräer. 809. (Werke V.)

**) So vgl. *Halbkart.* psychol. Homerica. 796.

Unterschied zwischen Leib und Seele annehmen *). Denn dieses ist dem frühesten Alterthum durchaus gemeinsam; übrigens war dennoch gewöhnlich eine materialistische Vorstellung vom Wesen der Seele, hiermit verbunden. (Der Dualismus nicht immer auch Spiritualismus.) Indessen machte jener Unterschied immer die edleren Begriffe von Menschenwürde und Bestimmung möglich; und so knüpften sich Lehren höherer Art gern an denselben an. (Matth. 10, 28. Luk. 12, 20.) Wir würden uns nicht getrauen zu bestimmen, ob und wie weit die heiligen Schriften selbst den strengen, d. i. den rein negativen, Begriff des Geistes, aussprechen gewollt haben?

Die Namen der Seele sind die im Alterthum **) allgemein gebrauchten, von Hauch und Odem hergenommenen. Einen Unterschied zwischen נפש und רוח möchten wir, wenigstens im hebräischen Alterthum, nicht annehmen: Seele bedeutete wohl mehr die Substanz, Geist,

*) Der entschiedene Materialismus wurde erst philosophirenden Zeiten und Männern unter den Juden bekannt. Weish. 2, 2. 3. „Die Geisteskraft (λόγος) ist wie ein Funke aus dem Herzensschlage entstanden: von diesem der Rauch (das äußere Zeichen) die äußerliche Lebenskraft (πνοή). Erlischt der Funke, so verzieht sich dieser Hauch, wie trübe Luft; der Leib zerfällt in Asche." So ist die Stelle anzuordnen und zu deuten. Das ὀλίγος statt ὁ λόγος, neuerlich von Vielen vorgezogen, ist schon darum unstatthaft, weil es dann V. 3. hieße: wenn der Lebenshauch vergangen ist, vergeht derselbe; und, weil die Stelle ohne Noth dadurch verlieren würde. — Der Vf. scheint die Aristotelischen Begriffe von der Wärme, als Grund des Lebens, im Sinne zu haben. — Dieser Vf. hat denn auch reinen Spiritualismus dargelegt: 7, 22. 23. (νοερά, καθαρά, λεπτότατα πνεύματα). Νοερόν, ganz, wie es die Philosophen dem νοητόν entgegensetzten.

**) Doch nur im Morgenland: Euripides befolgte (wie Münter in der Erkl. d. samothr. Inschrift bemerkt) in dem bekannten: πνεῦμα μὲν εἰς αἰθέρα — Suppl. 53. wohl einen Sprachgebrauch der Mysterien, orientalischen also.

die Würksamkeit. Wäre Seele und Geist dort unterschieden, vielleicht auch in dem Gebrauche des N. T.; so würde es zweideutig sein, ob Seele das sinnliche Leben selbst, oder ein vermittelndes Wesen zwischen jenem und dem höheren *), bedeutet habe. Der Sinnlichkeit steht der Name der Seele immer näher. So auch (Alex. Hiob 7, 15. ἀπὸ πνεύματος τὴν ψυχήν) 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. (vgl. 1 Kor. 15, 44 ff. nicht aber 2, 14). **)

Daß die Hebräer das Blut für die Seele gehalten haben sollten; möchte sich wohl aus Gen. 9, 4. 3 Mos. 16, 11. 5 M. 12, 23., ebensowenig darthun lassen, wie aus Gen. 2, 7., and., daß nur der Lebenshauch (נשמה, wie wohl das Wort schon Sprüchw. 20, 27. von der Seele gebraucht wird) für die Seele gehalten worden sei. Im Ganzen dieser Volksbegriffe, wie in den analogen des übrigen Alterthums, scheint vielmehr, wie schon bemerkt wurde, die Vorstellung von einem selbständigen Seelenwesen zu liegen: Blut und Odem wären wohl nur Sitz und Aeußerung von demselben. Das Herz und andere ähnliche Bezeichnungen, werden dann (wie unser, Gemüth) theils von dem tiefsten Sitze, theils von dem Inbegriffe, der Seelen-

---

*) Wo übrigens der Unterschied, in einer von beiden Bedeutungen, im Alterthum Statt hatte, wurden wohl zwei Seelenwesen angenommen: natürlich aber nicht in dem theosophischen Sinne, gegen welchen auch die Kirche immer stritt. Weder blos zwei Vermögen (das ἄλογον und λογικόν), ein, dem gemeinen Gebrauche fremder, Begriff: noch Ein Wesen, von zwei Seiten, Würksamkeiten, angesehen. — Wir bemerken noch, daß das Alex. ἡγεμονικὸν πνεῦμα Ps. 51, 13., nicht mit dem stoischen ἡγεμονικόν verglichen werden dürfe (vgl. Schleusner Thes. d. W.), sondern den Herrschergeist, oder auch den leitenden Gottesgeist überhaupt, bedeute.

**) (Olshausen) de naturae hum. trichotomia, N. T. scriptoribus recepta. 825. Vitring. Obss. ss. 3, 4.

regungen und Thätigkeiten, gebraucht *). — Die Namen כבוד und יחידה (jener Gen. 49, 6. Ps. 16, 9. 57, 9. 108, 2.; dieser, Ps. 22, 21. 35, 17) scheinen nicht auf die Würde der Seele zu deuten zu sein: jener bedeutet auch nicht überall die Seele, sondern die Person eines Menschen; und, wenn jenes, wohl das Herz in materieller Bedeutung **): dieser bezeichnet die Verlassene; den, von Menschen Verstoßenen. Aber jene Würde sprach sich in dem gesammten Sprachgebrauche der Hebräer aus: Geist ist, in vielfachen Bedeutungen, immer, das Erhabene, Mächtige, Herrschende ***).

Ueber Vieles, was das Judenthum, selbst schon vor dem Zeitalter Jesu, beschäftigte; scheint es in der alten Zeit der Hebräer nicht einmal Volksbegriffe gegeben zu haben. Daß Ps. 139, 15., kein besonderes Philosophem über die Entstehung des Leibes gebe; wurde früher schon angedeutet †). Am wenigsten aber könnte man hier eine Verwechselung von Seele und Leib annehmen, und die Stelle auf Präexistenz jener im Schattenreiche beziehen; auch Hiob 1, 21. 3, 16. steht in keinem Zusammenhange mit anthropologischen Fragen dieser Art. Vornehmlich gehört die Entstehung der einzelnen Seelen, zu jenen, unbestimmt geblie-

---

*) Sprüchw. 4, 23., nach Umbreit, auch vom Herzen insbesondere, als Sitze der Gefühle. Indessen auch hier wohl nicht anders, wie Matth. 15, 19.

**) Michaelis kr. Colleg. 136 ff.

***) Ausdrücke, wie Dan. 7, 15.: Scheide der Seele — mögen wohl auch nicht ursprünglich die Verschiedenheit und Würde der Seele bedeutet haben. Auch ist das Bild vom Abbrechen des Gezeltes, vom Tode gebraucht Jes. 38, 12., wohl nur auf die, hier im Folgenden zu erwähnende, Vergleichung des Lebens mit dem nomadischen Wandern, zu beziehen; und σκῆνος und σκήνωμα 2 Kor. 5, 4 ff. 2 Petr. 1, 13 f. vielleicht nach einem anderen, dem griechischen, Sprachgebrauche zu nehmen, wie Weish. 9, 5.

†) Vgl. de Wette Comm. 568.

benen, Dingen. Koh. 12, 7. drückt nur (nach Gen. 2, 7) das Allgemeine aus, daß Gott der Lebensgeber sei *). Eine Präexistenz der Seelen im Schattenreiche, liegt gewiß, weder in 1 Sam. 2, 6. (aus dem Orcus herausführen, d. i. Leben wiederherstellen, vgl. 5 Mos. 32, 39.); noch Ps. 22, 30. (die Ungeborenen sollen Gott preisen, **wenn** sie zum Leben gelangen würden) **). Von anderen, hier angewendeten, Systemen wurde schon früher (S. 126.) gehandelt. — Wir vermissen Nichts in den heiligen Schriften, wenn sie vor den müßigen Theorie'n über solche Gegenstände vorbeigegangen sind.

3. Das Ganze der biblischen Anthropologie giebt einen reinen und edlen Sinn; wie das Obige bemerkt hat, und die folgenden Darstellungen es theilweis ausführen werden. So leuchten auch in den Schriften A. T. die Idee'n von sittlicher Freiheit und Menschenwürde, vornehmlich schon in der Urgeschichte, hervor. Doch verhinderte es die alterthümliche Sprache und Denkart, wie der eigenthümliche, irdisch-bürgerliche, Sinn des Mosaismus, daß jene höheren Begriffe vollständig und alle dargestellt worden wären: und besonders zeigt sich ein wichtiger Mangel in der Lehre von der menschlichen Bestimmung. Indessen hing dieser auch mit der **Vergeltungsidee** zusammen; welche wiederum den Lehren des A. T. so viel Würde und Bedeutung giebt. Aber in der **Messianischen** Erwartung verknüpf-

---

*) Wahrscheinlich nahm das Buch der Weisheit jene Darstellung dort im Sinne der philosophischen Sprache: also pantheistisch.

) *Wagner.* in Ps. 22. — Lüneb. 807. Die letzten Worte des 30. V. sind nach der obigen Erklärung zu nehmen: der, welcher seine Seele noch nicht im Leben hat; aber dieses dann dem **Geschlechte (זרע und דור) im Vg. entsprechend. — Die **jüdischen** Auslegungen jener Worte gehen meistens von der unrichtigen Ansicht aus, daß sie einen Strafact Gottes bezeichneten (Gott belebt sie nicht): die **christlichen** von der Alexandrinischen, falschen Lesart: meine Seele lebt ihm (ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ).

te sich das Himmlische und Irdische auch bei den Juden so genau, daß Jesus dennoch schon eine Ueberzeugung von der himmlischen Unsterblichkeit vorgefunden zu haben scheint, und deshalb voraussetzen konnte. Dieselben Ursachen hatten auch schon die, von Altersher herrschenden, Hadesbegriffe wankend gemacht.

44.

Ueber die **Würde** und die ewige **Bestimmung** des Menschen, entwickelte aber erst der Geist des Evangelium jene wahren Begriffe, welche dem Christenthum eigenthümlich geblieben sind: und das A. T. giebt für beschränktere und irdische Zwecke, nur äußerliche, und, was den zweiten Gegenstand anlangt, mythische Darstellungen, welche indessen selbst nur als dichterische Form angesehen werden wollten.

1. Die A. T. Darstellungen der Menschen**würde**, sind die vom Ebenbilde Gottes. Gen. 1, 26. 9, 6. Ps. 8, 6. (Hier wahrscheinlich, wie oben schon erwähnt: Bild der Engel, was oft auch auf die Bedeutung der Stellen der Genesis angewendet wurde: gewiß eben so wenig mit Recht, wie ein polytheistischer Sinn des Elohimnamens.) Sir. 17, 3. Weish. 2, 23. *) Es liegt aber zunächst nur der Begriff von Oberherrschaft über die weltlichen Dinge in ihnen: mag denn dieses immer auf eine höhere Bedeutung und Kraft, die in der menschlichen Natur liege, zurückweisen.

---

*) *Εἰκὼν ἰδιότητος* — die Lesart, *ἀϊδιότητος*, auch von Thilo vorgezogen, spec. crit. in l. sap. 825. S. 9. Ob auch 9, 2 f. auf das Ebenbild Gottes gehen solle; ist ungewiß. — Das *καθ' ἑαυτούς* bei Sirach, möchte wohl nicht mit *κατ' εἰκόνα* gleichbedeutend sein, als Uebertragung des Mosaischen: nach unserem Bilde. Sondern es ist: Jedem in seiner Art.

Von jenen Aeußerungen über das Ebenbild Gottes, sind in der Genesis diejenigen wohl zu unterscheiden *), welche eine freie Gabe Gottes an die Menschen bezeichnen, den göttlichen Geist, Gen. 6, 3. (wenn nicht auch hier Gottes Geist den Lebensodem bedeutet, wie 2, 7.) **) und diejenigen, in denen ein Vorzug beschrieben wird, welchen die ersten Menschen unter gewissen Bedingungen hätten erlangen können, Gen. 3, 22. Auch diese Formel aber schon wird Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. ***) in einem höheren Sinn gedeutet: wiewohl nicht auf die angestammte Menschenwürde, sondern auf die zu erwerbende, dem praktischen Geiste des Evangelium gemäß; indessen doch auf eine solche, welche ohne die angeborene nicht gedacht werden kann. 1 Kor. 11, 7. †) Jak. 3, 9. wiederholet nur die alte, heilige Formel ††).

---

*) *Schott*. Comm., qua notio cognationis inter deum hominesque in libro geneseos indagatur. Opusc. II. 7 s.

**) Beides nach der Bedeutung des דין, wohnen, oder erniedrigt werden. Doch bei der gangbaren Wortbedeutung, richten oder verurtheilen, bedeutet der Geist Gottes, das göttliche Urtheil, oder seinen Ausspruch durch den gottgeweihten Menschen. Der Sinn ist dann entweder, er wolle nicht immerfort die Einzelnen richten; oder, er wolle nicht sofort richten.

***) Matth. 22, 21. u. parall., wird die Formel vom Bilde Gottes vielleicht auf den Menschengeist bezogen. Außer Tertullianus (Lehrb. d. Sittenl. 401.) auch Gregor v. Naz., Rede am Geb.feste d. Erl.

†) *Εἰκὼν καὶ δόξα* — das Zweite, dem Sinne nach vielleicht genauere Bestimmung des vorigen, da dieses gewöhnlich nicht auf den Mann allein bezogen wurde. „Bild, oder Zierde, Freude, Gottes."

††) Bild Gottes (*I. G. Koerner.* diss. de imag. div. Vit. 768. vgl. *Hottinger.* hist. creat. 264 ss.) wird im Alterthume, bald von allgemeinen, bald von besonderen Vorzügen Einzelner, wie von äußeren und inneren, gebraucht. Bild und Aehnlichkeit sind in der Genesis wohl nur logisch unterschieden: Abbild, Aehnlichkeit in demselben. (Vriemoet DD. class. I. 247.)

Die Worte, Ebenbild Gottes, und, Gottes Kinder, sind sich in allen alten Sprachen und Denkarten verwandt. Daher denn die Kirche in der That schriftgemäß, die Wiederherstellung von dieser zwiefachen Würde, immer als gleichbedeutend behandelte. So fließen also auch, schon in diesen Formeln, im N. T. die Begriffe der Menschen- und Christenwürde zusammen. Das, κοινωνοὶ θείας φύσεως 2 Petr. 1, 4., drückt dieselben Begriffe aus.

2. Die Andeutungen A. T. von der Bestimmung der Menschen sind nur auf das Zeitliche gerichtet. Dieses räumte bisweilen selbst das Judenthum, und die alte Kirche ein. Anders die spätere Dogmatik *); und noch

---

*) Unsterblichkeit im A. T. (Als Geheimlehre von Vielen angenommen: s. oben S. 16.) *I. D. Michaelis* (Colberg.) argg. immort. an. hum. et futuri seculi, ex Mose collecta (1752) Synt. Comm. I. 80 ss., vgl. *Semler.* de arg. pro an. imm. in V. T. 760. *Ev. Scheid.* Diss. in cant. Hiskiae. L. B. 769. 280 ss. Das, zu seinem Volke gelangen, bedeutet nur das Grab. Es steht als Euphemismus oft neben der historischen Angabe vom Begräbnisse; und ist in Stellen, wie Gen. 37, 35., nicht zu streng zu nehmen. Die Deutung des Evangelium in dem Namen, Gott Abraham's u. s. w., brauchte nicht Erklärung zu sein, sondern nur Folgerung. Gott könne diesen Namen nur dann eigentlich und ganz führen, wenn die Patriarchen immer bei ihm wären. (Das gleiche Argument, bei Menasseh ben Isr., de resurr. p. 68., ist wohl von den Christen entlehnt; wie Vieles in diesem Buche.) Die Wander- oder Fremdlingsschaft, Gen. 47, 9. Ps. 119, 19. 54. vgl. Hebr. 11, 13—16. (nicht her gehören Gen. 23, 4. 1 Petr. 2, 11) ist zwar vom Nomadenleben entlehnt; drückt aber wohl mehr, als blos dieses aus (Ps. 105, 13. παροικία Sir. 44, 6), doch nur das Mühevolle und Unbeständige des Lebens. Der Brief a. d. Hebr. folgert ein Ziel der Reise daraus. Philo fand, wie der Axiochus und die Stoiker in den ähnlichen Formeln, ein himmlisches Vaterland darin, von dem wir ausgegangen. Agric. 196. παροικεῖν ἤλθομεν· τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανὸν, γῆν δὲ ξένην ἔλαχε. U. a. Die, falsch erklärte, Stelle, 4 Mos. 23, 10., ist von den neueren Juden am meisten für die Unsterblichkeitslehre gebraucht worden. Vgl. Cosri, 71 ss.

Warburton fand vielfachen Widerspruch, als er dem A. T. die Unsterblichkeitslehre (sogar mit Folgerungen für die Göttlichkeit des A. T.) absprach. Wir schließen uns denen an, welche dafürhalten, daß Mosaismus und A. T. sich auf die irdischen Pflichten und Schicksale beschränkt haben, also schon nicht veranlaßt gewesen seien, über den herrschenden Begriff der alten Welt vom Schattenreiche hinauszugehen *). Für die, im Zeitlichen festgehaltene, Lebensansicht reichte dieser Begriff aus, Sinn und Wunsch der Menschen zu befriedigen; und denken wir uns Moses als Zögling ägyptischer Priester, so ging die allgemeine Lehre von diesen wahrscheinlich auch nur bis zu dem Schattenreiche.

Ueber diesen haben schon viele Theologen des 17. Jahrhunderts geschichtlich, wahr, aus A. T., und mit Parallelen aus dem übrigen Alterthum, gesprochen **): und es war der erste Artikel, bei welchem man die Accommodationslehre — und zwar auch in Beziehung auf das A. T. — bestimmt aussprach. Denn die Stellen vom Scheol waren zu einleuchtend, und die Erklärung derselben vom Grab, zu unpassend ***), als, daß man nicht jenes Volksbild in ihnen hätte finden sollen.

*) Ganz dasselbe Photius, Amphiloch. 6. (Mai. N. Coll. 1): Moses hat das Himmelreich nicht erwähnt, weil es nicht nothwendig für ihn war, und nicht in seinem Zwecke lag; und überhaupt hat er die ὑπὲρ αἴσθησιν übergangen.

**) Vgl. *Scheidii* cant. Hiskiae. 280 ss. *Laurmann.* collect. ad ep. Iudae 221 ss. Ziegler 1. Exc. z. Sprüchw., und, theol. Abhh. II. n. 3. Conz und Ammon, Paulus Mem. III. 3. V. 4. v. Zobel, Mag. f. bibl. Intp. I, 1. Bauer Mythol. I, 159 ff. U. A.

***) Würklich vom Grabe wird der Name, Scheol, im älteren Style gebraucht: Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. (Andere Worte auch bedeuten beides zugleich.) Wenn jene Bedeutung überall angenommen wurde; verstand man נפש vom Leichnam; was an sich bekanntlich Statt hat, und worüber Gesenius zuerst, WB. u. d. W., die richtige Ansicht gegeben hat, daß es von der Bedeutung,

Dieses Schattenreich wird im A. T. nur uneigentlich (abusive) mit den Seelen der Menschen in Verbindung gebracht; eigentlich — und darin wird auch der Ursprung der ganzen Vorstellung, aus dem Glauben an Geistererscheinungen, klar *); nicht, nach der gewöhnlichen Meinung, nur aus einer Phantasie, von den Gräbern hergenommen — sind es die Schattenbilder der gesammten irdischen Lebensgestalt, welche jenes bewohnen sollen. Man meinte indessen ohne Zweifel, daß auch Geist und Seele in diese Bilder übergingen. Dieses sind die Rephaim, Jes. 14, 9. (nicht aber 20, 14. 19.) Ps. 88, 11. Sprüchw. oft: die *εἴδωλα* der Griechen **). In dem Sinne vielleicht, in welchem die Gespenster, vormals Geister genannt wurden, heißen sie Elohim, in der Erzählung, 1 Sam. 28, 13 ***).

Die übrigen Vorstellungen vom Schattenreiche sind dann die bekannten: tief unter der Erde (ohne Mythen über den Eingang in dasselbe, nur mit dem Bilde von Pforten desselben, Jes. 38, 10.): daher in das Schattenreich hinabsinkt, wen die Erde verschlingt (4 Mos. 16, 30. 33) daher die Namen desselben: Abgrund, Tiefe, auch wohl

---

Person, hergenommen, und elliptisch sei. Frühere, falsche Deutungen, Lette cant. Deb. 219. Michaelis kr. Colleg. 199.

*) *Knapp.* super causis et fontibus opinionis de immort. animorum — apud nationes barbaras. Scrr. v. a. III.

**) Anders Völcker, über die Bedeutung von *ψυχή* und *εἴδωλον* in der Il. und Od., Gießen 825. Nach Lucret. 1, 123 f., sehr deutlich im, hier angegebenen, Sinne, Servius z. Aen. 4, 654. Dieselben Begriffe sind bei den Wilden nach Constant. Bei den Rephaim der Hebräer wurden seit Herder oft, auch neuerlich (Umbreit z. Hiob, S. 203) drei verschiedene Bedeutungen im A. T. mit einander vermischt. Am wenigsten würde der Volksname, Rephaim, für die Benennung der Todten passen. Sprüchw. 2, 18. sind im Texte der Alex. (*παρὰ τῷ ᾅδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν*) zwei Uebersetzungen zusammengeflossen.

***) Nicht Gottheiten: denn als göttlich verehrten jene Zauberer nicht die Todten, welche sie befragten. 5 Mos. 18, 9 ff.

der der Thäler des Hades (Sprüchw. 9, 18). Der Hades selbst nämlich ist das Thal: nicht Berg und Thal in ihm. Ferner: von tiefer Finsterniß beherrscht, Hiob 10, 21 f. 38, 17.: (das Wort צלמות, das eigenthümliche dafür) trübe und schweigend endlich (Ps. 94, 17. 115, 17). *) Aber die Ströme der Unterwelt (Ps. 18, 5.) und der König der Schatten (Hiob 18, 15.: dieser wohl der אבדון, welchen Hiob 28, 22., Sprüchw. 15, 11., wie der spätere Gebrauch θάνατος und ᾅδης, mit Scheol verbindet — diese scheinen mit Unrecht neuerlich dem hebräischen Volksglauben oder seiner Sprache abgesprochen worden zu sein. Es waren natürliche, überall angenommene, Ausmalungen des Bildes vom Schattenreiche: das Zweite wahrscheinlich nur Personification der Nothwendigkeit, in jenes Reich zu gelangen.

Aber unleugbar werden auch im A. T. alle Menschen auf gleiche Weise, und zwar gute und böse, dorthin bestimmt (Ps. 49, 10.) und ihr Loos als gleich beschrieben; im Allgemeinen immer als traurig und als kraftlos. (Ps. 6, 6. 30, 9. 7, 9 f. 88, 11. 115, 17. Hiob 3, 14 ff. Jes. 38, 18. vgl. Sir. 14, 16. 17, 27 ff. 41, 4. **) Bar. 2, 17.) Erscheinen nun anderwärts Schilderungen eines erregten, empfindenden, Daseins (Jes. 14, 9 ff. Ezech. 31, 16 ff. 32, 18 ff.) ***) oder wollte man es überhaupt als denkbar

*) Aus diesen Stellen der Engel Dumah bei den Juden; wie der Todesengel, bald (so unbestimmt blieb Alles hierbei) ein guter, bald ein böser. Bartolocc. I. 301. 331 ff. and. — Das, nicht sein, für den Tod gebraucht (Grotius z. Matth. 11, 18. And.) steht mit mehr Bedeutung (νεκροῦ, ὡς μηδὲ ὄντος) Sir. 17, 28., als Ps. 39, 14. vgl. 37, 36.

**) Doch das: οὐκ ἔστιν ἐν ᾅδου ἐλεγμὸς ζωῆς — kann auch (ἐλεγμός wie ἔλεγχος) bedeuten: es komme im Schattenreiche, bei dem Geschicke zu sterben also, nicht auf die Zahl der Lebensjahre an.

***) S. Gesen. zu Jes. II. 476. Mit Recht bemerkt man, daß eben die Bedeutung dieses Bildes in der Aufregung sogar dieser grabesdunklen und stillen Welt liege.

finden, was die alte Welt hier geglaubt haben sollte: so möge man erwägen, daß die Vorstellung vom Schattenreiche, überall und fortwährend mehr ein nebelhaftes, schwankendes, Bild, als eine bestimmte Lehre, gewesen sei *).

Würkliche Ausnahmen von diesem Geschicke, in die Unterwelt zu gehen, machen nur die Erzählungen, Gen. 5, 24. und 2 Kg. 2, 11. **) (2 Chr. 21, 12. vgl. Gramberg ü. d. Chr. 222): daher die Grundlage so vieler Fabeln unter den Juden. Freilich aber ist eine solche (besonders eine ausnahmsweise zugestandene) Befreiung von dem Geschicke des Schattenreiches, noch keine Lehre von der Unsterblichkeit, auch nicht eine Vorbereitung auf diese. Die Sagen von jenen Versetzungen und Himmelfahrten (μετάθεσις, Sir. 44, 16. Hebr. 11, 5., ἀνάληψις) sind daher mehr in anderen Beziehungen wichtig, als in jener Lehre ***). — Nicht hierher möchten wir aber Ps. 17, 15. 73, 24. beziehen; diese berühmten Stellen, welche doch nur irdische Geschicke bezeichnen. Das, Gott sehen, aufgenommen werden von Gott, im israelitischen Sinne: wird in der ersten

---

*) Daher denn auch Ps. 22, 29., wiederum die Todten, Gott preisende, genannt werden; wenn die Stelle so, und nicht von Gebeugten, zu verstehen ist. — Ueber alle diese Stellen der Psalmen am ausführlichsten (wiewohl anders, als hier oben) de Wette Comm.

**) Herder (Geist d. hebr. P. I. 171. N. A.) bemerkt mit Recht, daß der Wagen des Elia, Streitwagen sein solle. Also als Mitkämpfer, oder zu den Heeren Gottes, sollte er aufgehoben worden sein. — Ueber jene Erzählungen, unter Anderem die trefflichen: *Maii* Obss. ss. I. 33 s. In der, schon (S. 100.) besprochenen, Stelle, Sir. 48, 10., wird die Sage auf alle Ausgezeichnete unter den Frommen übergetragen.

***) Weish. 4, 10. wird schon eine geistige Anwendung der Sage gemacht, auf die Heiligen, welche frühzeitig, aber, um mit Gott vereinigt zu werden, schieden. (Ἠγαπήθη ist ganz passend: Gott wollte ihn bei sich haben. Also keine Aenderung oder andere Vermuthung hier nöthig.)

ven Stelle so beschrieben: beim Erwachen, wie nach einer jammervollen Nacht, werde er den bei ihm bleibenden Gott schauen, und von seinem Anblicke gesättigt werden. Gewiß auch nicht gehören hierher Ps. 16, 10 f. 49, 16. Zach. 3, 7. ist wahrscheinlich schon Weish. 5, 5. (κλῆρος ἐν ἁγίοις) unrichtig hierher bezogen worden: da es, nicht ein Wandeln, sondern einen Führer unter den Heiligen, verheißt. — Das Buch, Kohelet, macht von jenen Begriffen keine Ausnahme: vgl. 9, 10. Die berühmte Stelle, 3, 21. *) (allerdings: wer weiß, ob u. s. w.) geht, wie 12, 7. nur auf die Lebenskraft; und bezieht sich wohl mehr auf die Thiere; daß im Tode vielleicht auch hierin kein Unterschied zwischen ihnen und den Menschen sei.

Das Buch der Weisheit **), entwickelt allein Lehren anderer Art; solche aber, welche fast noch mehr als jene von dem höheren Begriffe der Unsterblichkeit abführen mußten. (Oben S. 100.)

3. Würde auch an einigen Stellen A. T. von einer Auferstehung der Todten gesprochen; so wäre doch dieses weder von allgemeiner Bedeutung, noch geradezu im Widerspruche mit den Lehren vom Scheol, und würde diese nicht aufheben. Es würde also kein Fortschritt in der Unsterblichkeitslehre sein. Allein außer und vor der Verheißung, Dan. 12, 2., (welche das Symbol für die späteren Auferstehungslehren wurde) finden wir sie nirgends in jenen Schriften, weder als Form oder Hülle für die Unsterblich-

---

*) Hänlein, N. th. J. IV. 277 ff. Schmidt 2. Exc. z. Koh. 221 ff., und: Entw. e. Gesch. des Glaubens an Vergeltung u. Unst. b. den Juden. I. Marb. 797. Nachtigal Darst. d. L. von d. Leben nach d. Tode, in den Vers. isr. Weisen — Im Koheleth. 799. 277 ff.

**) Frisch, Vergleichung zw. den Idee'n, welche in den Apokr. A. T. und den Schrr. N. T. über Unsterbl., Auferst., Ger. und Vergeltung herrschen. Eichhorn. Bibl. IV. 653 ff. (vgl. Garve Briefwechsel mit Weisse, II. 125.)

keit, noch als Theil der Messianischen Ueberzeugungen: und es stehen die Erklärungen dagegen, daß es keine Erlösung aus dem Schattenreiche gebe. Hiob 14, 7—14. (Nicht Ps. 49, 8. vgl. 16.) Ueber Hiob 19, 25—27. kann nur die Worterklärung verschieden sein *): der Sinn geht offenbar auf etwas Anderes: er werde noch in diesem Leben (חי mit ידעתי zu verbinden) und mit dem wiederhergestellten Leib (מבשרי) Gott als Retter schauen. (Im גואל liegt keine besondere Bedeutung; das Wort, Staub, scheint Gott entgegengesetzt, und alles, im Leben sich dem Hiob feindlich Entgegenstellende, zu bedeuten, gegen und über welches sich Gott siegreich erheben werde.)

Die prophetischen Stellen, Jes. 26, 19. Ezech. 37., sind ohne Zweifel nur Allegorieen des wiederaufblühenden Israelitischen Staates: während die Verfolger gestürzt sein und im Tode bleiben würden **). Es scheint darin auch der Gebrauch dieser Allegorie nicht eine, schon gangbare, Meinung von der Auferstehung der Todten voraus-

---

*) Eichhorn, Hiob's Hoffnungen: Bibl. I. 367 ff. *Henke*. narr. crit. de intp. l. Iob. 19, 25. ss. in ant. eccl. 783. Opuscc. IV. *Hallenberg:* qualis sit dogm. de res. corp. origo, et num in libro Iobi eiusd. mentio facta sit? (798.) Cmm. th. IV. 325 ss. *Pareau*, de immort. ac vitae fut. notitiis, ab antiqss. Iobi scriptore in suos usus adhibitis. Davent. 807. Unter vielen Anderen *H. G. L. Kosegarten* diss. in Iob. XIX — Gryph. 815. Die Formel, surgere in — nach 2 Sam. 12, 17. beistehen.) Zur merkwürdigen Uebers. des Syrers, Carpzov. Crit. S. 630.

**) Die Rephaim sind jenes hier; vielleicht sollte es aber ein Wortspiel mit dem Namen der Schatten sein. Für die Allegorie zeugt in der Stelle, sowohl, was von den Rephaim gesagt wird (14. 19.) wie die Schilderung, 18. 20. (21. scheint der Prophet eine zweite Bedeutung der Todtenerweckung aufzufassen: die Erschlagenen würden offenbar werden.) Indessen erklärt sich auch Gesenius dafür, daß die Stelle von würklicher Auferstehung handle.

zusetzen *). Wiederherstellung jeder Art heißt ja überall im Alterthum, Wiedergeburt, Wiederaufleben; und in der That gab es kein passenderes Bild für das zerfallene, verstreute Dasein und die geschwundene Kraft des Volkes, als den Leibestod; und für ihre Wiederherstellung, das der Todtenerweckung. Obendrein, da bei den Hebräern ja immer Leben und Glück dasselbe bedeuteten.

Bei den Parallelen **) zu dem jüdischen Volksglauben an diese, sowie er sich nach Daniel ausbildete (s. oben S. 128) ist Vieles genauer zu scheiden; und auch hierin scheint sich die Eigenthümlichkeit des Volkes gewahrt zu haben; wenn wir auch fremde Meinungen dabei nicht ganz außer Einfluß denken mögen. Besonders drückte sich dann diese Eigenthümlichkeit in der Messianischen Anwendung aus, von welcher unten zu sprechen sein wird. — Die Todtenerweckung im Zend-Avesta ***) erfolgt blos für den Act des Gerichtes: am Orte ihres Thuns, und dieselben, wie sie gelebt haben, sollen Alle gerichtet werden. Wiewohl sie im Volksglauben anders, und verschieden, aufgefaßt werden konnte: wovon jene Bücher selbst Zeugnisse geben. Die Auferstehung der Magier (Diog. Laert.: prooem. 6) war nur Unsterblichkeit oder Seelenwanderung (τὸ ἀναβιοῦν). — Aber die, von den Kirchenvätern schon verglichenen, Meinungen vom Demokrit, Chrysipp u. A. †), liegen vollends diesen Lehren ganz fern: sie sprechen nur die

---

*) So auch *Staendlin.* doctr. de fut. corporum exanim. instaur. ante C. hist. (792) Cmm. th. I. 268 ss. Vgl. Ziegler, kurze Geschichtsentwick. u. Lehre von der Auferst. unter den Hebr., Henk. Mag. V. 1 ff.

**) *Semler.* vestigia doctr. de resurr. mort. in remotiori Asia vetustiss., Progrr. sel. 779. 115 ss. *Fénel* ü. d. L. der Alten, bes. d. Magier, v. d. Auferst. Hißmann. Magaz. f. d. Ph. II. 337 ff.

***) Rhode, heil. Sage des Zendvolkes. 464 ff.

†) Arnob. 2, 13. und die Ausll.

Möglichkeit aus, daß derselbe Mensch einmal wieder gebo- ren werde, wie er jetzt gelebt habe. Ueberhaupt aber ist jener Gedanke an sich so einfach, aber in seinen Formen und Ausbildungen so verschiedenartig, daß eine Geschichte des Auferstehungsglaubens die vielseitigsten Erwägungen fordert. Die Muhammedanische Auferstehungslehre ist eine getreue Nachbildung der gewöhnlichen, jüdischen *): auch darin, daß sie diese Lehre zum Hauptartikel gemacht hat **). Das alte Judenthum hatte dieses blos, der messianischen Erwartungen wegen, gethan.

45.

In den Lehren von der Unsterblichkeit und dem Zustande des Menschen nach dem Tode, gebraucht das N. T. zwar alle jüdisch-gangbaren Formen, besonders die, welche mit den Messianischen Begriffen zusammenhingen: allein so verschiedenartig, so mildernd und deutend, daß jener Geist des Evangelium schon in der ältesten Kirche, die einfachsten, moralischen Gedanken auf diesem Gebiete, neben und aus jenen Bildern, entwickeln konnte.

1. Es wurde schon beim Vorigen erwähnt, wie das Judenthum selbst schon den Keim reinerer Lehren in diesem Artikel bei sich gehabt habe. Die allgemeinen, geistigen

*) Ueber sie, neben Pococke (oben S. 127) und Hottinger (de resurr. mort., Fasc. Diss. I.); vgl. Tholuck, Br. a. d. Römer, 134. Tassy exposition S. 17.

**) M. Progr., obss. ad Ebr. 6, 1 s., S. 11. Hiermit, und mit dem ganzen Sinne dieses Briefes, hängt es zusammen, daß die Auferstehungslehre im Briefe an die Hebräer — wiewohl ihm nicht fremd — doch gegen die vom großen Geisterreiche (12, 23) zurücktritt.

und sittlichen Idee'n des Evangelium vertrugen sich aber mit dem Meisten nicht, was im Stoffe jenes Judenthums lag, und innerhalb welches sie sich entwickeln sollten.

Das Schattenreich, dessen allgemeine Vorstellung im Urchristenthum noch mit gebraucht werden mußte, gehörte (nach den, weiterhin zu entwickelnden, apostolischen Darstellungen vom Tode) nur noch für diejenigen, welche nicht schon zum Reiche des Lichtes übergetreten sein sollten *). Aber theils der Act des sogenannten Hinabsteigens Jesu in die Unterwelt **) (unten vom Erlösungswerke), theils die Ereignisse und Acte bei der Rückkehr Jesu (bei der Parusie unten); Beide wurden als die Mittel angesehen, jenes Schattenreich zu zerstören; das denn um so weniger Realität behielt, je weniger in der apostolischen Denkart die Grenze bestimmt war zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen, himmlischen Dasein, und diesen beiden Ordnungen der Dinge; da ferner diese ganze Erwartung bei Einigen nur Allegorie geworden war: bei dem Doppelsinne endlich selbst im Namen dieses Reiches der Tiefe.

Denn es herrschte im urchristlichen Sprachgebrauche für die Namen des Schattenreiches, die Bedeutung von Hölle, Sitz der Verurtheilten, vor. Dieser Gebrauch

*) Es stehen denn also an sich mit der Vorstellung vom Schattenreiche nicht im Widerspruche solche Stellen, welche die christlichen Menschen unmittelbar in das himmlische Leben eingehen lassen, Phil. 1, 23., oder sie für dieses bestimmt halten, ebds. 3, 20.; oder gar nur von dem Zustande nach der Auferstehung sprechen, 2 Kor. 5, 8. Auch findet sich keine Differenz hierin zwischen den anderen Schriften N. T. und dem Briefe an die Hebräer, in welchem nur die Zerstörung des Schattenreiches vorherrscht. Und 9, 27., wo von allen Menschen die Rede ist, bedeutet μετὰ τοῦτο nicht gerade, unmittelbar danach.

**) Dieser Lehre lag schon eine freiere, menschlichere, Ansicht vom Schattenreiche zum Grunde: die, welche Seelen statt bloßer Schatten, und eine Empfänglichkeit und Verbesserlichkeit derselben voraussetzte.

war natürlich, da man dem Satan seinen Sitz in jenem Abgrunde gegeben hatte: er war auch ohne Zweifel schon unter den Zeitgenossen Jesu vorhanden. Also finden sich jene Namen im N. T. am häufigsten, als Bilder des unseligen Zustandes nach dem Tode. Daß aber auch solche Schilderungen nicht zu hart und zu eigentlich zu nehmen seien; dieses erhellt eben aus dem Dunklen und Unzusammenhängenden derselben — nur die Idee der Vergeltung sollte in ihnen liegen; diese übrigens selbst durch den Begriff des vollkommen Angemessenen zu den Handlungen des Lebens (also auch wohl den von Mittelstufen in den künftigen Zuständen: vielleicht auch 1 Kor. 15, 41) gemildert, und (wie oben schon erwähnt wurde) nicht ohne die Aussicht vorgetragen auf eine allgemeine Versöhnung und Wiedervereinigung. Diese liegt ohne Zweifel in den Stellen, 1 Kor. 15, 26. *) Apok. 20, 14. (vgl. Jes. 25, 8) **): ja, dem Sinne nach überall da, wo von dem Allumfassenden des Planes Christi gesprochen wird, wie Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. u. a.

Zwar erscheint in anderen Formeln und Erklärungen N. T., die ewige Trennung der Guten und Bösen ***), und die ewige Strafe, würklich ausgesprochen: wiewohl aus diesen, ohne schon vorhandene, Vorurtheile, das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht entstanden sein würde. Es läßt sich vielmehr historisch nachweisen, daß die Unverbesserlichkeit (das ἀμετανόητον) der

*) Dieses war die Hauptstelle des Origenes princ. 3, 6. Phil. 2, 11., auf eine solche Palingenesie zu beziehen, hat Rheinwald (Comm. z. Br. a. Ph. 129) wenigstens für möglich gehalten. Ueber diese N. T.lichen Andeutungen der allgemeinen Geisterversöhnung, s. Schleiermacher chr. Gl. II. 657. Carové seligmach. Kirche I. 266 ff.

**) Beim Jesaia (vgl. Gesen. II. 783) unstreitig blos Aufhören des Todes für die Einzelnen. So Apok. 21, 4.

***) Nicht die ewige gerade wird Joh. 8, 21 ff. erwähnt.

Verdammten, die Grundlage dieses Dogma, aus den Hadeslehren herübergekommen sei. (Vgl. Clem. Röm. 2 Kor. 8.) Jene Formeln dürfen auch wohl nicht aus der Unbestimmtheit der Worte für Ewigkeit gemildert werden: es mag sein, daß diese hier nicht Statt gefunden habe. Allein es ist überall mehr von dem Bösen und dem Reiche des Bösen, als von den Einzelnen, die Rede. Ferner aber sind alle diese Formeln zuerst von der Bestrafung des Satan im Gebrauche, und für die Menschen bedeuten sie also mehr nur, Gemeinschaft mit diesem, in seinen Zuständen, wie in seiner Gesinnung *). Ihre Grundlage war endlich immer das alte Nationalbild von der Zerstörung Sodom's, von welcher die Pein und der Act selbst, oder doch die Zeichen (Feuer und Dampf) als ewig fortdauernd vorgestellt wurden. (Weish. 10, 7. Jud. 7. **)) Die Schilderungen, Jes. 66, 24. (Sir. 7, 17. 41, 8—10) Zeph. 2, 9. 1. sind ohne Zweifel schon dorther genommen.

2. Alle, im N. T. ohne weitere Bestimmung der Begriffe wiedergebrauchten, Namen der künftigen Sitze von den Guten und den Verdammten; sind zugleich Namen der Zustände in denselben, wie es auch sonst im Sprachgebrauche des Orients (namentlich in dem Worte דור) gewöhnlich ist. Aber sie deuten auch alle auf die verschiedenartigsten Begriffe hin. Einige (z. B. Gott schauen, und die Bezeichnungen, von der Finsterniß — Satans Reiche — und dem Feuer hergenommen) sind hin und wieder schon erwähnt worden: von denen ist auch in der Folge wieder

---

*) Matth. 25, 41. εἰς τὸ πῦρ, τὸ ἡτοιμασμ. τῷ διαβόλῳ — vgl. 34. βασιλείαν ἡτοιμασμένην ὑμῖν — doch ist diese Veränderung in der Construction vielleicht nur zufällig.

**) Vgl., die, auch bei d. St. oft von den Auslegern erwähnten, Tac. hist. 5, 7. manent vestigia: und Phil. vit. Mos. II. 662.: μνημεῖα δείκνυται — καπνὸς, καὶ ἡ ἔτι ἀναδιδομένη φλὸξ ἀμαυρὰ, καθάπερ διασμυχομένου πυρός —.

zu sprechen, in denen zugleich der ideale Zustand auf Erden, und der himmlische, ausgedrückt wird. Aber die Gegensätze zwischen οὐρανοί und ᾅδου, im Orcus aber zwischen Abraham's Genossenschaft (Abr. Schooß 4 Makk. 13, 16) und der γέεννα *), waren von verschiedenen Theorie'n der Juden hergenommen; welche weniger und mehr an dem alten Schattenreiche hingen: und der Name, παράδεισος (Luk. 23, 43) **) und ähnliche, bestimmten Nichts genauer. Um jene mit einander zu vereinigen, nahm die ältere Kirche die beiden anderen (κόλπος τοῦ Αβρ. und γέ.) als Zwischenzustände vor dem Auferstehungstage an; nur insofern nicht biblisch, als die Apostel keine so bestimmte Lehre hierüber aufstellen, und jene Mittelzustände nicht für Alle annehmen ***). Es werden solche dort nicht für Alle, sondern nur für die nicht Erlösten, beschrieben: auch als ein kurzer Zustand, bis zum Tage der Auferstehung. Die Lehre vom läuternden Feuer, läuternder Strafe (auch von den thörichten und willkührlichen Ausdeutungen zum Büßungsfeuer, abgesehen) findet sich nicht im Urchristenthume †), wiewohl sie im altkirchlichen Sinne, eine nicht

---

*) Unter Anderen, Wetstein zu Luk. 16, 22. 23, 43. (Nach Grotius.) Ueberhaupt Bartol. Bibl. II. 128 ss. De inferno secundum Hebraeos.

**) Ungewiß auch, ob es ein anderer Sprachgebrauch gewesen sei, in welchem 2 Kor. 12, 3., und Apok. 2, 7. Gottes Sitz, der Himmel der Seligen, selbst, den Namen, παράδεισος führt. Die jüdischen Bedeutungen dieses Wortes sind vom Maimonides z. Kapitel Chelek im Tr. Sanhedrin, zusammengestellt worden: vgl. auch Hottinger, Enneas Diss. th. philol. III.

***) Wetstein z. 1 Thess. 4, 15. und Phil. 1, 23.

†) Es wäre thöricht, noch 1 Kor. 3, 14 f. zu gebrauchen, wo das Bild vom Aufbaue auf dem Grunde, mit dem messianischen aus Mal. 3, 2. verbunden wird. Aber es gab in den ältesten Christenzeiten Meinungen, welche (aus jener Stelle vielleicht) die Vorstellungen von dem Weltbrande und dem Läuterungsfeuer der Seelen vermischten. Sibyll. VIII. p. 755.: ὅταν πυρὶ πάντας ἐλέγξῃ,

verwerfliche, Milderung der Lehre von den Höllenstrafen sein würde. Wo sich vielmehr dort die Vorstellung von Strafe, vom Feuer u. s. w. findet; da wird nur von Pein und Verderben gesprochen *). Aber ebensowenig gehört die Idee (aus dem Buche der Weisheit) in das Urchristenthum, von der Vernichtung der Verdammten **): nur sehen wir aus der Annahme derselben in der Kirche, wie wenig auf den Buchstaben in den Darstellungen N. T. in diesem Artikel zu geben sei. Doch die eigentliche Eschatologie gehört in die Darstellung von der Rückkehr Christi; mit welcher die biblische Theologie beschließen wird.

3. Wie es sich im Vorigen schon ausgesprochen hat; so ist die reine Idee der Unsterblichkeit, der Kirche aus dem Geiste des Christenthums geworden ***). Eben deswegen aber, und weil es reine Idee war, entstand sie ohne Metaphysik; sowohl, was die Fassung des Begriffes anlangt,

---

χωνεύσει γὰρ πάντα καὶ εἰς καθαρὸν διατάξει. (Vulg. γὰρ καὶ πάντ' εἰς —)

*) Auch Mark. 9, 48. 49. (*Schott.* opuscc. II. 9.) möchten wir nicht für den Begriff eines Besserungszweckes der künftigen Strafen erklären; schon, weil das Verderben (das Feuer) der Hauptbegriff der Stelle ist. — Das ἕως οὗ — Matth. 5, 26. Luk. 12, 59., ist in der parabolischen Stelle nicht zu streng zu nehmen. — Die gebesserten Todten, 1 Petr. 4, 6., gehören nicht für diese Fragen.

**) Auch im Briefe an die Hebräer findet sie sich nicht (Schulz Einl. 93) 10, 27. 39. — Vom jüdischen Ausdrucke, zweiter Tod (Jonath. Jes. 22, 14. 65, 15. Lamp. ad Io. II. 493. Eichhorn zu Apok. 2, 11) ist es bekannt, daß er das bedeutete, was schlimmer wäre, als der Leibestod, oder vielleicht auch doppelten Tod (da auch der gewaltsame, bei den Juden, zweiter Tod genannt wird). Aber vielleicht will ihn die Apokalypse (20, 14) in einen anderen Sinn hineindeuten: Tod des Todes selbst.

***) *Ammon.* de adumbrationis doctrinae de animi immort., a I. C. propositae, praestantia (793) Opuscc. th. *E. Bengel*: quid in augenda imm. doctr. religioni chr. ipsi huius conditores tribuerint. 808.

als, sofern er nur auf die Unsterblichkeit, nicht auf weitere Fragen, ging. Aber nicht nur die Idee der höheren Menschenwürde und der moralischen Vergeltung; entwickelten aus dem Geiste des Christenthums, jenen Glauben an die Unsterblichkeit: sondern es war wieder der Hauptbegriff der ganzen Sache und Anstalt, der vom Reiche Gottes (als einer ewigen, geistigen und im Geisterreiche bestehenden, Menschenverbindung) in dem dieses Alles vornehmlich beruhte. Auch diese Begriffe wurden unlauter, täuschend, verkehrt; seit jener Grundbegriff des Evangelium in der Kirche seinen Sinn und seine Bedeutung verlor. Auf jene enge Verbindung im Geisterreiche deuten auch die Reden Jesu, Joh. 14—17., durchgängig hin. Bedeutsam wird 1 Thess. 5, 10. die menschlich-christliche Bestimmung, vielleicht auch die Seligkeit, als Eine und dieselbe im Leben und Tode (γρηγορεῖν καὶ καθεύδειν) dargestellt. — 2 Tim. 1, 10. *) hat es nicht eigentlich damit zu thun, das Verdienst Jesu um die Lehre von der Unsterblichkeit darzulegen; sondern, wie Jesus die Befreiung vom Tode und Schattenreiche erworben habe, und, wie so das Evangelium diese allenthalben verkündige **). Wie man aber im

*) Es sind zwei Sätze: das, διὰ τοῦ εὐαγγελίου, gehört aber allerdings zum φωτίσαντος. (Ueber d. St., Mosheim z. Cudworth S. 666 f.)

**) Bedeutend wurde in der Kirche für den höheren Sinn der Unsterblichkeitslehre das τελειοῦσθαι im Br. an die Hebräer. Es hat ohne Zweifel einen Doppelsinn in sich, wenigstens in der Anwendung von Jesu: zur vollen Amtswürksamkeit gelangen (2, 10. 7, 28.) und, zum himmlischen Leben gelangen (11, 40. 12, 2. 23.) — Hierbei schwebte wohl dem Vf. wieder ein zwiefacher Sprachgebrauch vor: der, zum Ziele und Kampfpreise gelangen, und der aus den Mysterien des Alterthums. (Es ist dann nicht nöthig, andere mysteriöse Beziehungen im Briefe anzunehmen: wie sie vielleicht in der kirchlichen Sprache Statt hatten, wenn diese den Märtyrertod, τελείωσις benannte.) Die Formeln der Mysterien waren wenigstens zu Alexandria, herrschend geworden; und mit

mer die Reden Jesu von seiner Rückkehr, und der Auferstehung bei derselben, deuten möge; wovon unten: in der, Matth. 22, 29. (Mark. 12. Luk. 26) wird von ihm der Name der Auferstehung sogleich in der Bedeutung von Unsterblichkeit gebraucht. Vgl. Matth. 10, 28 *).

46.

Die Geschichte der Menschheit beginnt in der Schrift von einem reinen und edlen Zustande, von welchem die Sünde herabgebracht, und das Elend über die ersten Menschen hereingeführt habe. Doch finden wir jene Begriffe, nach den Urkunden der Genesis, erst im späteren Judenthum wieder, und als Lehrform im N. T.: die Religion A. T. hat sie nicht berücksichtigt, weil sie Verderben und Unglück nur in Beziehung auf die Schuld des einzelnen Menschen oder des Volkes zu betrachten pflegt.

1. Der selige Urzustand der Menschen, das himmlische und das goldene Zeitalter; geht, von Völkern und Weisen angenommen, durch die ganze alte Welt hindurch. Es sind würklich erst spätere Philosopheme gewesen, welche

---

dem himmlischen Leben verknüpften sie sich so leicht; auch durch verwandte Formeln, wie die vom Anschauen Gottes. (Eurip. Hippol. 25. σεμνῶν εἰς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων.) — Nebenbei geht, so herrschend war der Ausdruck im Briefe geworden, auch die Bedeutung, sittlich vollenden. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14.

*) Das Verderben, Zerstören in der Gehenna, kann, auch nach den gewöhnlichsten jüdischen Begriffen, nicht auch auf den Leib gehen: sondern es ist entweder als allgemeine Beschreibung der göttlichen Macht zu nehmen (der es thun kann) oder ging ursprünglich nur auf die Seele.

den umgekehrten Weg einschlugen, nämlich, Welt und Menschheit sich aus einem Zustande der Verwirrung und Rohheit heraufbilden zu lassen. Selbst der Dualismus (besonders, wenn er die beiden Principien aus einem höheren ableitete) hegte dieselben Begriffe über die Urgeschichte.

Es war denn gewöhnlich mit dieser Ansicht die Hoffnung verbunden, daß dieses goldne Alter wiederkehren werde, auf Erden, oder nach der Zerstörung des Irdischen und Gegenwärtigen. Dem Morgenländer lag diese Hoffnung noch näher, da er weniger im thätigen Leben und dessen Verhältnissen befangen zu sein pflegt, und da ihm die religiöse Ansicht der Dinge näher liegt. Oft knüpfte sich sinnvoll hieran die Idee, daß auch die Menschheit den Weg des einzelnen Menschen gehen müsse, mit Bewußtsein und Freiheit in das Paradies der Kindheit und Unschuld zurückzukehren. Jene Hoffnung ging bei den Hebräern, verbunden mit den Volkserwartungen, in die Messianischen über; und dieses ist der Gedanke, in welchem sich ein Analogon Messianischer Erwartung auch bei den Fremden, und überhaupt in der alten Welt, findet *).

Doch nehmen auch die Schilderungen des künftigen, goldnen Zeitalters (wie Jes. 11, 6 f. 65, 17 ff. Ezech. 34, 25 ff. Mich. 4, 1 ff.) **) wie die ganze Denkart der Israeliten — keine Rücksicht auf die Urkunden der Genesis von dem vorübergegangenen. (Jes. 65, 21. ist der Baum, ohne Zweifel Bild des Alters, nicht der Lebensbaum, Apok. 2, 7. 22, 2. Zweifelhaft ist die Erwähnung des Lebensbaumes,

---

*) Von diesem Analogon handelt (wiewohl in einem umfassenderen Sinne, als hier angenommen wird) La Mennais sur l'indiffer. III. 408 ff. Tholuck, v. d. Sünde u. dem Versöhner, 2. Beil. Heyne, Exc. zu Virg. 4. Ekl.

**) Vgl. Gesenius z. ersten St. *Winzer.* de aureae aetatis spe Iudaeorum. 800. Hartmann, 4. Exc. z. Micha: über die Schilderungen des goldnen Zeitalters b. den Hebräern. And.

Sprüchw. 3, 18. 11, 30. 15, 4. *)). Aber im späteren Volksglauben geschahe dieses: vom Gebrauche des Wortes, παράδεισος, in solchem Sinne, wurde schon oben gesprochen.

2. Die Urkunden der Genesis 2. 3. sprechen überhaupt allein im A. T. von der Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes. Die Auslegung derselben geht ziemlich parallel mit der von der Schöpfungsgeschichte **). Man hat diejenige Auslegungsart zu unterscheiden, welche den Sinn des Urhebers von dem Wortsinne trennt (allegorische, typische, hieroglyphische) und diejenige, welche beide gleichsetzt (historische, mythische): bei beiden können wiederum Urheber und Sammler von einander getrennt werden, oder nicht. Es kann, wie leicht zu begreifen, die mythische Auslegung in einem Sinne geschehen, welcher der Auctorität der Erzählung, wenigstens nach ihrem allgemeinen Inhalte, nicht entgegentrete — denn, was auf alter Menschensage beruht, muß nicht leer oder bedeutungslos sein, auch, wenn die Volkssage nur aus dem tieferen Bewußtsein und Denken geschöpft wäre. Ja, es konnte die Sage selbst vieles Einzelne, als Apologus, nicht streng und eigentlich aussprechen. Man kann endlich die mythische mit der hieroglyphischen verbinden; und in der That sind die Bilder, welche in dieser Geschichte vorgeführt werden, so allgemein in den Mythen der alten Welt und in dem symbolischen Theile der alten Bilderschrift, aber in ganz entlegener Bedeutung; daß man ein Anschließen der Volkssage an solche bildliche Darstellungen ganz natürlich finden könnte ***).

---

*) Wäre die Zeit der Abfassung dieser Stellen auch früher hinaufzusetzen; so brauchte es doch auch nur (so Umbreit z. d. ersten St.) ein gemeinsam-morgenländisches Bild zu sein.

**) Außer den, oben schon bez., Schriftstellern, vgl. die Literatur bei den Dogmatikern, besonders in Bretschneider's Werken und bei Wegscheider.

***) Eigenthümlich ist die hieroglyph. Deutung der Urkunde von Sickler, anderw. und Isis. XI. 1822.

Jener allgemeine Inhalt der Erzählung, Gen. 2. 3., ist nun offenbar *) dieser. „Im Urzustande seien die Menschen an Gott allein hingegeben gewesen; und hierin, wie gut und fromm, so glücklich. Denn sie hätten wenig bedurft, und Gott für ihr Bedürfniß gesorgt. Nicht nur einmal ungehorsam, sondern auch nach Selbständigkeit im ganzen Leben verlangend, wären sie aus dem glücklichen Stande gefallen. Denn nunmehr hätten sie viel bedurft, und Gott ihnen die Sorge dafür überlassen." Die Sinnlichkeit, welche die Ausleger von Altersher in dieser Erzählung eine so bedeutende Rolle spielen ließen, erscheint nur insofern in ihr als Princip, als sie von der übermüthigen Gesinnung gebraucht und gereizt sein sollte. Doch tritt auch unter den Folgen, die Sinnlichkeit gerade nicht hervor, sondern Einsicht und Erkenntniß **).

Daß diese Erzählung einen Sündenfall habe darstellen wollen, Sünde, Sündhaftigkeit und Elend: dieses leugneten so einige Gnostiker, besonders Ophiten, auch Mani, Julianus; wie Kant und Andere — offenbar gegen den Sinn jener Urkunden. Man verwechselte den Gedanken des Schriftstellers mit der Ansicht, welche man über Menschenbestimmung und Glück nach der tiefer forschenden Vernunft auffassen konnte ***). Wiewohl man auch bei dieser Ansicht nicht aus dem Auge lassen darf, daß jene Ur-

*) Die bekannten Abhandlungen von Jerusalem, und Herder's älteste Urk. des Menschengeschlechtes (Werke z. Rel. u. Th. 5. 6. Theil, neuest. A.) haben dieses vornehmlich mit größter Sicherheit dargelegt.

**) Beides suchte neuerlich eine poetische Ausführung jener Erzählung, psychologisch zu vereinigen; welche sich darin wenigstens von früheren Deutungen derselben Art (durch Philo, mund. opif., Basilidianer, manich. Parteien, Agrippa, Helmont, Beverland u. A.) unterscheidet — was man auch sonst über ihren religiösen, sittlichen und dichterischen Werth urtheile: wir meinen Baggesen's Adam und Eva.

***) S. de Wette Sittenlehre. I. 131 ff.

funden nur eine solche Selbständigkeit darstellen wollten, welche sich von Gott lossagen wollte: daß sie die Entwickelung der menschlichen Kräfte nicht ableugnen; aber wahrscheinlich eine solche für möglich halten, welche ohne Sünde geschehen wäre *).

Das Einzelne in der Erzählung muß also in diesem Sinne des Ganzen genommen werden. Der Baum der Erkenntniß bedeutet unstreitig, den, welcher Weisheit verleihen sollte (3, 5); der Baum des Lebens den, mit unsterblich machenden Früchten — ob als Speise höherer Wesen, der Elohim (wohl eine hereingetragene Vorstellung), und auf welche Weise? dieses zu erklären, hat der Urheber vielleicht nicht einmal bei sich selbst, Veranlassung gefunden. Die Lage des Paradieses **), die Schlangensprache, die unmittelbaren Beziehungen Gottes zu den ersten Menschen — ob nun eigentlich gemeint oder nicht, darf wenigstens nicht als Allegorie, und nicht in der Art genommen werden, um ein natürliches Factum herauszubringen; Gedanken der Menschen, schädliche Früchte, Donner, zufällige Erdrevolutionen, welche denn auch den Lauf der Ströme verändert hätten. Diese Erklärungen schweben unglücklich in der Mitte; sie streifen an das Lächerliche, wenn sie große Folgen für das Menschengeschlecht an eine so einsame Geschichte, wie sie dieselbe voraussetzen, knüpfen wollen; besonders aber, wenn sie sich ein Gift vorstellen, das, und weder verstärkt noch geschwächt, das ganze Menschengeschlecht durchdrungen, und, zugleich sinnlich anreizend und tödtend, verdorben habe. Solche Dinge gehören in das Judenthum.

---

*) Vgl. auch Völcker: Mythologie des Japetischen Geschlechts, oder der Sündenfall der Menschen nach Griechischen Mythen. 824.

**) Vgl. nach Huet, Reland u. A., (auch des trefflichen J. H. Hottinger, de paradiso, Enn. Diss. 3.) Schultheß: das Paradies, ird. und überird., mythische und mystische. 821.

In der Schlange, welcher die Erzählung soviel beilegt, ist nichts Auffallendes: die theosophischen Träumereien, wie sie von derselben sinnlichen Denkart ausgehen, führen hierbei Manches nicht unpassend aus. Wahrscheinlich stellte man sich jene, in ihrem Urzustande, als Drakon, vor; und es ist bekannt, was diesem überall für eine ausgezeichnete Stelle in der thierischen Schöpfung zugeschrieben worden sei *).

Eine Handlung des Satan oder eines Dämon soll in der Urkunde ohne Zweifel nicht erzählt werden: sie kann es auch nicht, weil jene Vorstellungen überhaupt erst in die spätere Zeit gehören. Aber die Verfluchung, 3, 14 f., geht auch bestimmt nur auf ein thierisches Geschöpf; sowie denn das sogen. Protevangelium **) nur dadurch angenommen wurde, daß man jene Stelle auf den Satan bezog. Der spätere Gedanke aber, daß Satan jene Schlange entweder gewesen sei, oder sie bedeuten solle, oder sich mit ihr verbunden habe; bedarf nicht der Ableitung aus der Fremde ***): er war mit der Vorstellung vom Satan schon gegeben. Zuerst kommt derselbe Weish. 2, 24. vor (φθόνῳ διαβόλου — nicht im Sinne des Koran, als wenn der Mensch von Natur höher als Satan gestanden habe; sondern, aus Misgunst, wegen der Tugend und des Glückes der Menschen). Wenn der Gedanke in der Volkssprache des N. T. oft erschiene; wäre es ganz natürlich. Allein Joh.

---

*) Will man die Seraphim mit dem Symbol der Schlange oder des Drachen in Verbindung bringen (s. oben zu 39.) so könnte in diesem Bilde vielleicht schon eine Andeutung von jener, späterhin herrschenden, Meinung liegen. (Nicht verfluchte und zum Wurm gewordene, Schlangengestalten.)

**) Nach Ps. 40, 7. Tit. 1, 2. *Storr.* de protevangelio. 789. Opuscc. II. 416 ss. (Krummacher, Paragraphen 100, in einem weiteren Sinne: das Göttliche solle immer den Sieg behalten.)

***) Die Zoroastrischen Darstellungen sind nicht so der Mosaischen entsprechend, als oft angenommen worden ist. Dieses bemerkt auch Bergsma a. a. O. 83 ff. gegen Rhode a. a. O. 392 ff.

8, 44. *) ist das Prädicat selbst nur allgemein zu verstehen, Menschenhassend, und wohl nicht auf jene Erzählung angespielt worden. Wenn auf eine bestimmte; ist es wohl auf Kain's That geschehen (Theoph. Ant. 2, 40.: in dieser sei Satan, ἀρχὴ θανάτου geworden). Gar nicht her gehört das οὕτως 2 Kor. 11, 3. und ἠπατήθη, 1 Tim. 2, 13. **) Aber die apokalyptische Bildersprache deutet dahin, 12, 9. 20, 2. (Das ἀρχαῖος, הקדמון, bezieht sich gewöhnlich in der jüdischen Sprache auf die Urgeschichte.)

3. Die Erzählung der Genesis kehrt nun in dem ganzen A. T. in keiner Andeutung oder Spur wieder, weil jene nicht der isr. Religion angehörte, und diese sogar eine andere Betrachtungsweise wesentlich bei sich hatte; die, daß die Menschen, und das Volk, sich fortwährend von der göttlichen Bestimmung zum Guten und zum Glücke entfernten, und für ihre Schuld gestraft würden. — Wenigstens macht Hos. 6, 7., hiervon keine Ausnahme: wenn man auch nicht — wie es am wahrscheinlichsten ist — die Erklärung: verletzen meinen Bund wie eines Menschen Bund; für die richtige halten möchte ***). — Daher denn

---

*) C. J. Nitzsch: der Menschenmörder von Anfang. Th. Zeitschr. 3.

**) In der apokr. Schrift, Protev. Iacobi, S. 96. (Fabr. Cod. ap. II.) in einem anderen Sinne: ἐξηπάτησεν ὁ ὄφις. In dem, welcher den Sündenfall zur materiellen Schlangen- (Satans-) Verführung macht: wie die Juden (auch die Archontiker unter den Gnostikern, Epiphan. 40, 5.) die τέκνα διαβόλου zu deuten pflegten.

***) Denn man müßte auch dann die Worte nicht vom ersten Menschen (als Eigenname das אדם) mit den meisten Juden und Christen; sondern mit den Alexandrinern, ὡς ἄνθρωπος, nehmen. D. i. entweder, wie es Menschen einmal thun, oder, nach der Art gemeiner Menschen. (Theodoret nimmt das Alexandrinische, als ganz bedeutungslos: wie ein Mensch, der einen Bund verletzt.)

im Folgenden der Inhalt jener Urkunde von dem des A. T. zu sondern ist.

47.

Die Urkunden der Genesis deuten auf keinen anderen Erfolg für die Nachkommenschaft der Erstgeschaffenen hin, als der in der veränderten Lage derselben liegen mußte: das A. T. hält sich durchaus nur an die eigene Schuld der Menschen. Findet sich aber zwar im N. T., als anerkannte Lehrform, die, daß von Adam her Alles schlecht und übel wäre; so ist dieses doch nur unbestimmt ausgesprochen, und in keinem Falle die Lehre vom Verluste des göttlichen Ebenbildes. Der Tod aber wird hiermit, als Genossenschaft des Satan, in Verbindung gebracht.

1. Ueber die Darstellungen der Genesis herrschten in der Kirche und der alten Dogmatik, zwei Irrthümer vornehmlich: daß die Erstgeschaffenen von übermenschlicher Natur gewesen seien *) (fälschlich im Ebenbilde Gottes gefunden, dieses wiederum bald anerschaffen, bald als außerordentliche, als Gnadengabe, bald nur als erreichbar, vorge-

*) Unter den jüdischen Meinungen über die Natur der ersten Menschen, mit denen man sich, als mit Curiositäten, viel zu schaffen macht, ist sehr Vieles Allegorie: wie die Juden selbst oft ausgesprochen haben. Vgl. Cosri S. 52. So Adams Ehe mit Dämonen, und Erzeugung von solchen. Die Meinung dagegen vom ἀνδρόγυνος (auch sie erhielt eine Nachweisung, auf Ps. 139, 5. oder, bei Aben-Esra, selbst auf Gen. 1, 27.) ist, wie die bekannte Erzählung des Aristophanes im Symposion Plato's zeigt, uralte Sage, und sie konnte sehr leicht an die Mosaischen von der Entstehung des Weibes angeknüpft werden. Auch die Lehre vom ursprünglich freien Willen nehmen die späteren Rabbinen aus den christlichen Schulen an.

stellt): und, daß die Sünde sie durchaus entstellt, verworfen habe. In der That wird dort nur von dem Falle aus dem Stande der Unschuld und Unwissenheit, und des Glückes, gehandelt.

Aber noch weniger lag es in jenen Erzählungen, daß die Nachkommen von ihnen mit Entstellung und Verworfenheit hätten geboren werden sollen. Das Menschengeschlecht (des Weibes Saame) sollte nur in die Uebel mit verflochten werden, welche als Strafe, erfolgt sein sollten; und es wird ihm nicht einmal die gleiche Gesinnung mit verkündigt. Erst späterhin wird, und wie eine erst gemachte Erfahrung, die Verdorbenheit, aber auch nur dieser Generation von Menschen, beschrieben, 6, 5. 8, 21. Doch mag es im Sinne des Urhebers gelegen haben, das Streben, welches in den ersten Menschen rege geworden war, über die ursprüngliche Menschheit hinaus, auch in den Nachkommen rege zu denken: wiewohl sogleich vom Anfange, nur in der Einen, der Kainitischen, Art. — Aber der Tod überhaupt sollte wohl nicht in der Urkunde, als Sündenstrafe beschrieben werden: die Unsterblichkeit war erst Erfolg von der Frucht des Baumes, 3, 22.*) Doch möchte in 3, 19. liegen, was denn auch ganz im Geiste der alten Sagen vom goldnen Weltalter sein würde, daß die Androhung, 2, 17. 3, 3., sich auf eine härtere, trübere Gestalt des Todes beziehe, als, welche ihnen bestimmt gewesen wäre in der Nähe und im Frieden mit der Gottheit **).

---

*) Es müßte, der Erzählung von der ersten Bekleidung zufolge, der Tod in dem übrigen Theile der Schöpfung, schon geherrscht haben. Onkelos und Jarchi nahmen indessen wenigstens an, daß es Opferthiere gewesen. Vgl. Othon. Lex. v. *Cain.* — Die alte Kirche deutete den Begriff des Todes, als Sündenstrafe, auch in den Namen des Weibes (Mutter der Lebendigen — nun des Todes) hinein.

**) Mors osculi bei den Rabbinen: vgl. Buxtorf. Lex. rabb. A. נשק.

Wie denn nirgends sonst im A. T. diese Urgeschichte der Genesis berücksichtigt wird; so wird auch Sünde und Unglück nie von der Urmenschheit abgeleitet. Die Menschen sterben um ihrer Sünde willen. 5 Mos. 24, 16. Jer. 31, 29 f. Ezech. 18, 20 ff. Ja, wo von angestammter Strafe gesprochen wird (hiervon oben, bei der göttlichen Gerechtigkeit) da ist doch theils nur die von den nächsten Vätern gemeint, theils nicht zugleich das moralische Verderben. Es ist möglich, daß Koh. 7, 29., selbst ausdrücklich gesagt werde, daß alle Menschen gut geschaffen seien *). Vgl. Sir. 10, 18. wiewohl dieses Buch auffallende Aussprüche über die Nothwendigkeit der Sünde thut **).

2. Zuerst haben die Apokryphen, das Buch Sirach (25, 24. 41, 5) und der Weisheit (a. a. O.) einen Zusammenhang unserer Sünde und unseres Elendes mit denen der ersten Menschen, angenommen. Dabei wird aber doch in beiden Schriften auch das Böse auf die menschliche Freiheit zurückgeführt. Man könnte, bei der Popularität besonders des ersteren Buches, leicht einen Selbstwiderspruch annehmen (so Cramer, Moral d. Apokr. 78. u. A.); allein es liegt auch in der ersteren Stelle nur der Gedanke, daß die Sünde in die Welt gekommen sei; unbestimmt nun, auf welche Weise fortgepflanzt (ἀρχὴ ἁμαρτίας ἀπὸ γυναικός); und in allen drei nur, daß der Tod der ersten Menschen Alle mit ergriffen habe (πάσῃ σαρκὶ τὸ κρίμα τοῦ θανάτου — dieses Wort, unbestimmt, ob gerade Strafe; und, ob die für Alle, oder nur für die ersten Menschen?).

Doch die Lehrform finden wir hier schon herrschend, daß seit Adam und seiner Sünde, Alle Sünder und dem Tode zugefallen seien. Dieses bedeutet auch die ewige Ein-

*) Doch bleibt der Gegensatz in dieser Stelle gleich sinnvoll, wenn man übersetzt: Gott mache es mit den Menschen wohl.

**) Vgl. oben 274, Anm. *)

richtung (διαθήκη αἰῶνος) Sir. 14, 17. *) Dieser Tod ist aber, im Buche Sirach der natürliche, der Tod vom Zeitlichen: im B. der Weisheit die Möglichkeit völlig zu sterben, und dieses schon in der Bedeutung, daß man dem Satan dabei angehörte **).

Jene Lehrform wird nun im N. T. mit Hauptlehren in Verbindung gebracht. „Die Sünde sei also in die Welt gekommen durch den ersten Menschen." Allein dabei wird wieder doch auch volle Willensfreiheit gelehrt, und (wie das Folgende zeigen wird) kein angeborenes Verderben irgendwo dargestellt. Wir können daher wohl nur den Gedanken aus der jüdischen Form solcher Stellen, als den apostolischen auffassen, daß ein Geist der Sünde und durchgehend wechselseitige Verführung zu derselben, von da an geherrscht habe, da sich Gesinnung und Denkart der Erstgeschaffenen umgewendet hätte. Aber durchaus kein Herabsinken aus einem erhabenen Zustande, kein Verlust des gött-

*) Sowie 17, 12 (vgl. Jer. 33, 20) die Formel von Natureinrichtungen steht. Anders 14, 12 (Bretschneider διαθ. ᾅδου auch hier, mortis necessitas) wo der Sinn vielmehr: es gebe kein Mittel, einen Bund, Vergleich, mit dem Tode zu schließen. (Anders συνθήκη πρὸς θάνατον Weish. 1, 16.)

**) Weish. 19, 1. eine, später kirchlich gewordene, Meinung: Gott könne die vorausgesehenen Sünden bestrafen (προῄδει τὰ μέλλοντα). Doch ohne Beziehung auf die ersten Menschen. Sirach scheint 17, 30 (οὐ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώπῳ, ὅτι οὐκ ἀθάνατος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.), da er gewiß vom mor. Verderben, nicht bloß von der Beschränktheit der Menschen, gesprochen hat und, wenn μὴ ἀθαν. nicht bloß das Hinfällige überhaupt bedeuten soll; die, in der Kirche auch nicht ungewöhnliche, Meinung zu hegen, daß die Nothwendigkeit des Todes, die Sünde hereingeführt habe. Theodoret zu Röm. 5, 12: ἡ θνητὴ φύσις πολλῶν ἐστιν ἐνδεής u. s. w. — Aber in keinem Falle ist dort 31, (möge man nun lesen πονηρός — σάρκα u. s. w. oder πονηρὸν — σάρξ) etwas Anderes, als 18, 12, gemeint; nämlich die factische Verdorbenheit aller Menschen.

lichen Ebenbildes *): Ja, wiewohl das Evangelium und sein Geist, allenthalben als das große Mittel zum Heile dargestellt werden; ist doch weder dem Menschen die Mitwürkung dabei abgesprochen worden (was schon im Vorigen zur Sprache gekommen ist) noch die Verdienstlichkeit und der Erfolg dessen geleugnet, was er für sich, mit eigenem Streben, Gutes erreichen möchte. Röm. 1. 2. and.

3. Mehr noch wurde (wie eben gesagt) in der jüdischen Lehrart der Gedanke herausgestellt, und er erscheint auch im N. T. so: daß Alle seit Adam dem Tode verfallen wären. Nach Paulus, wurde dieser Tod sogar bei solchen als nothwendig gedacht, bei denen keine Zurechnung der eigenen Sünde möglich wäre. Und sowohl die Formel, daß alle Welt in Adam gewesen sei, als die weitergehende, vom ersten und zweiten Adam; hielt den Gedanken in der apostolischen Lehre vorherrschend und bedeutend.

Der Name des Todes war nun so vieldeutig unter den Juden, daß man über die Bedeutung dieser Lehrform zweifelhaft sein könnte. Gewiß wird auch in der Denkart der Apostel alles, innere und äußere, Sündenelend im Tode zusammengedacht; und Formeln, wie die (schon erwähnte) des zweiten Todes, machten schon jene weitere Bedeutung möglich. Allein auch der Gegensatz, in welchen die Apostel diesen Tod und die Auferstehung, Jesu und der Menschen, stellen; zeugt doch auch für den eigentlichen Sinn: wie er nämlich damals in der jüdischen Denkart lag. Nicht also blos, vom irdischen Leben scheiden; sondern, in das Schattenreich hinabgehen, in die Gemeinschaft des Satan, welcher dort herrschte **). Ist daher dem Tode die

*) Ueber die Paulinischen Stellen von der Aehnlichkeit mit Gott (Eph. 4, 24. Kol. 3, 10.) oben beim Ebenbilde Gottes. Das, zu erringende, Gottesbild, ist drum kein verlorenes. Die mangelnde δόξα θεοῦ Röm. 3, 23, ist dieses gewiß auch nicht; wenn sie gleich vom ἔπαινος 1, 29. und καύχησις 3, 27, verschieden ist.

**) Diese Bedeutung des Todes, in der jüdischen und der

Macht genommen worden: so bedeutet dieses, daß Gott und der Himmel an die Stelle von Satan und Orcus getreten sei für die Begnadigten. (Vgl. oben bei 45.)

Diese Begriffe (Schattenreich, Satans Sitz und Herrschaft in ihm) liegen uns nun ebenso fern, als die Allegorie vom ersten und zweiten Adam; welche im Folgenden noch weiter erwogen werden wird. Auch findet sich neben denselben, wie oben hinreichend gezeigt, die Idee der Geistesunsterblichkeit, als Bestimmung der Menschen, überall ausgesprochen. Also können wir — und im Ganzen der Paulinischen Lehren wird uns dieses noch einleuchtender werden — in diesen Darstellungen vom Tode der Menschen durch die erste Sünde, nur den einen von den beiden, praktisch-wichtigen, Gedanken der apostolischen Heilslehre, in gangbar bildlicher Form ausgesprochen finden: daß das Sündenelend der Menschen so allgemein und gleichartige als tief, gewesen sei; von welchem nun Christus befreiete. Wenigstens sollte mit ihnen gewiß Nichts über die ursprüngliche und die entstellte Menschennatur ausgesprochen werden.

Durch das Nächstfolgende wird das, früher hier Besprochene, sich noch klarer darstellen: daß keine angestammte Sünde seit Adam, auch nach der apostolischen Lehre, anzunehmen sei. Diese Lehre denkt überhaupt kein angestammtes Verderben. — Indessen zeigt die Dogmengeschichte, daß da, wo ein solches geglaubt wird, immer weniger ver-

---

apostolischen Sprache, hat besonders Bretschneider neuerlich vielfach auseinandergesetzt. Vgl. Lex. W. θάνατος, das Hdb. d. Dogm, und die Abhh., Oppos. Schrift VII. 4. Ueber den Ideengang u. s. w. des B. a. d. Römer. VIII. 3. Lehre d. ält. Kirche v. Sünde u. s. w. — Das Buch, Munimen fidei, Wagenseil. tela ignea Sat., bestreitet diese Lehre N. T., als Neuerungen, 1, 11. 116 ff. Nur die, wie Adam Sündigenden, sollen Theil nehmen an seiner Strafe, dem zwiefachen Tode. Aber dabei schiebt es den Christen das jüdische Argument zu (R. I. Albo fund. fid. 4, 41), vom zwiefachen Tode, aus der gramm. Verdoppelung, des Todes sterben. Und überhaupt ist jenes ein, historisch unzuverlässiges, Buch.

fänglich und praktisch verderblich, eines durch einen Sündenfall in der irdischen Menschengeschichte angenommen werde, als ein anerschaffenes, durch das böse Princip, oder ein mit uns geborenes, durch einen Sündenfall im Geisterreiche und im Zustande der Präexistenz; sei es denn nun, ein, mit der Seele angestammtes, oder in dem, ihr beigegebenen, Körper (ἔμφυτον — συμφυές, Philo: ἀρχαία φύσις Plotin) *).

48.

Wiewohl aber die heiligen Schriftsteller, wie es schon eingeräumt worden, überall die Sündhaftigkeit und das Verderben, als herrschenden Zustand unter den Menschen, darstellen; vornehmlich aber als denjenigen, welchen das Evangelium habe aufheben sollen: so findet sich doch auf keine Weise die Idee eines angestammten Bösen, welches die menschliche Natur, durchaus und in Allen, zum Guten unfähig machte. Sie hatte auch, bei den übrigen Lehren und bei den Anforderungen der Schrift, keine Statt in ihrer Glaubens- und Sittenlehre.

Es bedarf für diesen, schon zum Theile anderwärts (Lehrb. d. Sittenl. 129 ff.) behandelten, Artikel, kaum eines Vorwortes. Wenigstens würde es hier, wo es sich nur um geschichtlich-erweisliche Dinge handelt, unnütz sein. Wir wollen in Beziehung auf die neuen Vertheidigungen des Dogma von der Erbsünde, als der Grundlehre des

*) Nom. mut. 1051. V. Mos. III. 675. — Vgl, über diese Lehren, Wyttenbach, zu Plut. de sera N. v. H. 504. Lpz. A. (Die berühmte, platonische Stelle im Phädrus, daß das Böse angeboren, das Gute erworben (ἐπίκτητον) sei; legt Carové, alleinseligm. K. I. 156. sehr richtig aus.) —

Evangelium, nur darauf aufmerksam machen, wie Wenige eine klare, oder die kirchliche *) Vorstellung von demselben haben; und wie fast Keiner von diesen Vertheidigern sie consequent halte. Aber das Ganze der apostolischen Lehre, wie wir es auch weiterhin zu entwickeln versuchen werden, spricht gegen das Princip, daß Christus nur gegen die Sünde gekommen sei, und nur und durchaus Sünder voraussetze: diese Vorstellung verschwindet vor der Idee des göttlichen Reiches **). Wäre es denn endlich auch so: warum denn gerade, gegen ein angeborenes Verderben?

Für das A. T. bemerken wir nur noch, daß der Begriff von Erbsünde so wenig in ihm liege, daß sogar das spätere Judenthum (so bereit, die Menschheit herabzudrücken) ihn nur schwankend in dem bösen Gebilde (יצר הרע nach Gen. 6, 5. 8, 21) aus demselben abgeleitet habe. Denn immer bedeutete diese Formel doch auch (wie schon die älteren Theologen, tadelnd, bemerkten ***)) den Zustand, die verbreitete Bösartigkeit: bisweilen ist sie auch Personification, in welcher (verbunden mit der anderen, יצר הטוב) die Möglichkeit des Bösen, wie ein inwohnendes Princip, dargestellt wurde †).

*) Diese neuen Vertheidiger weichen alle in Einem von den drei Puncten von der Kirchenlehre ab: entweder kein würkliches, völliges, mor. Verderben, oder kein würklich angebornes, oder kein, durch den Sündenfall eingetretenes, anzunehmen.

**) Nach dieser falschen Ansicht der Kirche (nicht durch Matth. 9, 12 f. Mark. 2, 17 f. Luk. 5, 31 f. begründet) macht Celsus den Christen den Vorwurf: *τί δὲ τοῖς ἀναμαρτήτοις οὐκ ἐπέμφθη;* Orig. 3, 152.

***) Vgl. über diesen jüdischen Begriff, unter vielen Anderen, *Martini* pug. fid. 579 ff. *Vitring.* Obss. SS. 3, 8. *Lampe* ad Ioann. II. 530. *Bartol.* II. 43 ff. Wetst. zu Gal. 5, 17. Tholuck zu Br. a. Röm. 157 ff.

†) Personificirt, heißen sie im B. Sogar, auch Metatron und Sammael (Agatho-Kakodämon). Mit christlichen Begriffen

1. **Angeborenes Verderben** (ἔμφυτον κακόν) war, wenn auch nur als verstärkter Ausdruck für tiefliegend Böses, eine, in der ganzen, alten Welt sehr gewöhnliche Formel: weniger aber wiederum in Beziehung auf die Menschheit überhaupt, als auf gewisse einzelne Menschen oder Menschenarten. In alterthümlicher Denkart *) wird daher im B. der Weisheit, den ausgerotteten Völkern in Kanaan, eine verdorbene Natur beigelegt, 12, 10. 13, 1.; wiewohl γένεσις hier nicht, mit Pelagius, von φύσις zu unterscheiden ist. Wahrscheinlich meinten, wie oben schon bemerkt, dieses auch die Mosaischen Stellen von der Vergeltung durch viele Generationen. Außerdem möchte nur Ps. 51, 7., dahin zu beziehen sein **); wenn die Stelle **entschuldigend** gemeint ist: und in dichterischer Hyperbel von **ihm**, dem Dichter allein, ausspricht, daß er gleichsam in Sünden geboren, daß es ihm unmöglich gewesen sei, nicht zu sündigen ***). Ist sie aber **bekennend**, so ist der Sinn nur der, wie 58, 4. Jes. 48, 8. Hiob 31, 18. von jeher und durchaus sei er Sünder gewesen. Im N. T. findet sich nirgends eine Stelle **dieser** Art. — Erläuternd sind für jene, diejenigen, welche eine Weihe gewisser

---

vermischt stellt diese Lehren dar: Men. ben Israel, de fragilitate hum. et lapsu Ad. 642.

*) S. Alex. ab Al. dd. gen. 4, 13. Im bürgerlichen Leben des Alterthums begegnen sich hierbei diese, psychologisch-moralischen, Irrthümer mit den Vorurtheilen von einem tieferen Grunde der bürgerlichen Ungleichheit. Den Stellen der Lyriker und Gnomiker, daß von Schlechten nur Schlechte geboren würden; legt **Welcker**, z. Theognis, Prolgg. 53 ff., auch nur einen aristokratischen Sinn unter.

**) Nothwendig werden die Worte: in Sünde — Verdorbenheit, auf den Sprechenden, nicht auf die Aeltern, oder den Moment der Entstehung (wie einige Juden es nahmen) bezogen werden.

***) Vgl. Ps. 78, 39. So **entschuldigend**, Abarbanel, cap. fid. 8. Vorst.: der Israelit könne sündigen ex concupiscentia atque appetitu, ac praedominio naturae suae deficientis —

Menschen im Mutterleibe beschreiben; eine solche Weihe nämlich, die nicht blos höhere Bestimmung sein soll. Jer. 1, 5. Sir. 1, 14. συνεκτίσθη ἡ σοφία. 49, 7. Luk. 1, 15. (Jak. 1, 21. gehört natürlich nicht her.)

2. Die, für die Erbsünde gebrauchten, anderen Stellen A. T., bedeuten nur Zustände der Sünde, oder die Allgemeinheit des Verderbens überhaupt; ohne, daß hier und dort die Quelle dieses Bösen auch nur bezeichnet worden wäre *). So, im ersten Sinne, Gen. 6, 5. 8, 21. Es wird diese verdorbenste Menschenart beschrieben: auch bei den Juden (wie 1 Petr. 3, 19), als das Zeitalter der Sündfluth (דור המבול) ausgezeichnet: durch die Sündfluth doch nicht völlig vertilgt. — Im zweiten Sinne, 1 Kg. 8, 46. Ps. 143, 2. Hiob 4, 17. 9, 2. 14, 4. 25, 4. (vgl. Umbreit 101) Sprüchw. 20, 9. — Weish. 3, 12. vgl. 16., wird sehr unrichtig, von angeborenem Verderben verstanden. (Τέκνα πονηρῶν πονηρά.) Es müßte hiernach noch ein anderes Uebergehen der Sünde unter den Menschen dargestellt werden, eines zwischen Ehegatten: allein der Sinn geht vielmehr auf eine moralische Ansteckung durch böse Grundsätze und Thaten.

Sonst sind im A. T. Stellen einer, jenem Dogma ganz entgegengesetzten, Denkart; der, welche wir aus dem N. T. aufführen werden. Die Kindheit ist das Alter der Unschuld, auch bei den Hebräern (vgl. Röm. 9, 11. Sir. 51, 13. νεώτερος, πρὶν πλανηθῆναι u. s. w.) und überall sprechen auch im A. T. sittlich erweckende, auffordernde Stimmen an den Menschen.

---

*) Dieses gilt auch für die meisten Aeußerungen, welche aus den Classikern (neben den eben vorher bezeichneten) für die Erbsünde aufgeführt werden. Vgl. *Iablonski*, de peccato originali, per lumen rationis etiam gentilibus cognito. Opuscc. IV. 483 ss. *La Mennais* a. W. III. 396 ff. (Maistre z. Plut. de S. N. V.) Nur der Dualismus des Orients macht eine Ausnahme. Müller, Glauben der Hindus, 260 f.

3. Die, aus N. T. aufgeführten, Stellen für die Erbsünde gehen vielmehr insgesammt auf gewisse Zustände: auf die Verdorbenheit Einzelner, oder ganzer Zeiten und Geschlechter, besonders aber des Zeitalters vor der Erscheinung Jesu; so daß das Bedürfniß seiner Erscheinung dadurch um so fühlbarer geworden sei *). Doch beziehen sich solche Darstellungen auch schon (ohne besondere, eigene Bedeutung) auf die jüdischen Formeln und Bilder von dem Verderben der vormessianischen Zeit, und die, vom Messias erwartete, Sündenvergebung. Die Aeußerungen gehören zuerst hierher, in welchen von dem Verderben des Fleisches gesprochen wird: die denn auch im Zusammenhange gar nicht auf die Lehre von der Erbsünde passen **). Wie der Geist, welcher jenem entgegensteht, und der innere Mensch (Röm. 7, 22. Eph. 3, 16. 1 Petr. 3, 4. ***), Zustände der besseren, edleren Art bedeuten; und die Lüste (ἐπιθυμίαι, für sich Jac. 1, 14 f., und mit Prädicaten, Eph. 4, 22. Kol. 3, 5. Tit. 2, 12) sowie die Formeln vom alten Menschen (Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. 24. Kol. 3, 9) gleichbedeutend mit σάρξ sind: so ist das Fleisch, von der im verwahrlosten Leben, angewachsenen, durchgeführten, bestehenden Verdorbenheit zu verstehen †). Uebri-

*) Richtig wird es daher von Usteri, a. a. O. 16 ff. mit Schleiermacher angenommen, daß die Schilderungen des Paulus vom mor. Verderben, nicht die Einzelnen, sondern Menschenmassen, angingen.

**) Daher es der Kirche so schwer fiel, das gute Wollen (Röm. 7, 16) und das gute Ich (ebds. 18), mit der Verdorbenheit der Natur zu vereinigen. Vgl. Tholuck Comm. z. Röm. 244.

***) Gleichbedeutend mit νοῦς und νόμος νοός, welche hier also nicht blos Vernunft bedeuten. Dagegen 2 Kor. 4, 16., der innere und äußere Mensch, Seele und Leib bedeutet.

†) So Chrysost., Hom. 13. in Ro.: σάρκα ἐνταῦθα (Röm. 7, 18) οὐχὶ τὴν οὐσίαν αὐτὴν καὶ τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ σαρκικώτερον φρόνημα, καλεῖ. Ueberhaupt diese Homilie, und Theodoret z. Br. a. Römer. Mit solchen Gedanken verträgt sich die,

gens liegt der Gebrauch nicht in der Sprache der Schrift, nach welchem die Anlagen zum Bösen, die Möglichkeit desselben, schon als Böses bezeichnet würden.

Gar nicht ist zu diesem Sprachgebrauche Joh. 3, 6., zu rechnen, wo die Formeln, Fleisch und Geist, nur in allgemeinem Sinne stehen, sinnliches Dasein, geistiges, und die fleischliche Geburt daher die menschliche Entstehung bedeutet. (Vgl. 1 Petr. 1, 23. — Jak. 1, 18.)

Auch die Sünde (ἡ ἁμαρτία, an sich nicht vom einfachen ἁμαρτία unterschieden), welche in den Einzelnen und in der Menschheit herrschen soll, ist nur als ein Zustand in ihr gemeint: es wird auch deutlich von ihrer Entstehung, Verstärkung, Minderung, im Leben, gesprochen. Röm. 7, 16 ff. Dann aber, im Stande der Herrschaft eben, wird diese Sünde, ganz dem gemeinen Sprachgebrauche gemäß, personificirt, und als übermächtiges, durch das Leben hin würkendes, Alles verwirrendes, Wesen beschrieben. (Hebr. 12, 1. εὐπερίστατος, nach dem, in der Stelle herrschenden, Bilde: leicht und sehr hemmend.)

Ueber Eph. 2, 3. kann keine Frage mehr sein, wie man auch φύσει nehmen möge: am wahrscheinlichsten wird es von dem gesammten Lebenszustande genommen, welcher verdorben sei *). Angeborenes Verderben könnte auch in dieser Stelle ja schon darum nicht liegen, weil dieses Böse durch das Werk Christi ganz aufgehoben worden sein soll.

---

von beiden sonst ausgesprochene, Ansicht, daß die καθήματα angeboren (κατὰ φύσιν) seien; die Handlungen aber vom Willen (κατὰ γνώμην). Theod. z. R. 6, 12. — Mit jener Bedeutung vom σάρξ steht die von σῶμα bei Paulus, in keinem Zusammenhange. Dieses Wort bedeutet Persönlichkeit, Leben überhaupt: Röm. 8, 10., nur durch das Prädicat, θνητόν, das, von der Sünde beherrschte. Vom Leib, als Sitze der Sünde, ist denn bei ihm gar nicht die Rede.

*) Ein bloßer Gegensatz zu den Offenbarungszeiten (χάρις) liegt wohl nicht in dem Worte.

So die καρδία Matth. 15, 18 f. Mark. 7, 21.: das verdorbene, unlautere Gemüth. 1 Joh. 1, 8 f. weist so auf die Erfahrungen im Leben der Einzelnen hin, wie Röm. 1. 2. auf die der Geschichte im Großen: daß überall Sünde und Sündenelend sei.

4. Aber es zeigen sich nun allenthalben in den apostolischen Schriften sowohl Aeußerungen ganz entgegengesetzter Art, als jenes Dogma ausspricht, als ein, diesem völlig widersprechender Sinn. Es ist von seinen Vertheidigern noch nicht dargelegt worden, und läßt sich nur in allgemeinen, schwankenden, Formeln behaupten, daß sich mit demselben überhaupt die Aufforderung vereinigen lasse, sittlich gut sein zu wollen, ferner die Hinweisung auf die Willensfreiheit, die Erwähnung von sittlicher Kraft über die Reize, über die Herrschlust des Bösen; die Ermahnung, in das Alter der Unschuld, zur Kindheit, mit Sinn und Wollen zurückzukehren, die ausdrückliche Behauptung endlich (welche dem Pelagianismus auch so viel bedeutete) daß das Leben ohne Sünde sein könnte und sollte. Jak. 2, 10. 1 Jo. 2, 1. 3, 6. 9. Solche Reden, die doch ohne Zweifel im Evangelium und den apostolischen Schriften sogar zum Grunde liegen, können nicht blos auf einen matten, halben Versuch bezogen werden, entweder, um sich der Gnade würdig zu machen, oder um sie zu ergreifen; wiewohl selbst dieser Versuch nur inconsequenter Weise angenommen wird, wenn man die menschliche Natur für verdorben hält; und der tiefmenschliche Sinn jener Schriften sich mit einer solchen Inconsequenz nicht vertragen haben würde, welche nur im Schulverstande, oder in der Formelherrschaft möglich ist.

Als Aeußerungen entgegengesetzter Art sind schon anderwärts, die, vollkommen entscheidenden, Stellen aufgeführt worden: Joh. 8, 34. (Die Sünde ist etwas Unnatürliches, Aufgezwungenes: jeder Sünder ein Sclave der-

selben.) Röm. 8, 16. 1 Petr. 2, 11. (mögen wir hier ψυχή, Seele, Leben, Willen, Neigung, übersetzen).

Für diesen und die folgenden Artikel ist nun, wie öfters schon bemerkt wurde (vgl. oben S. 130. 141), die jüdische Allegorie vom ersten und zweiten Adam, von großer Bedeutung gewesen. Wie es auch schon anderwärts angedeutet worden ist; so sind wir zwar ohne bestimmte Nachweisung des vorchristlichen Gebrauches derselben; aber es liegt in der Art, wie vornehmlich Paulus sie anwendet, und die noch späteren Juden die Lehrform gebrauchen, daß es eben ältere, jüdische Form gewesen sei *).

Die typologischen Ansichten der Juden, welche ihr ganzes Religionssystem beherrschten, und selbst ihre Weltansicht, erhielten mit jener Lehre ihren Schluß und ihre Vollendung. Die gesammte Menschengeschichte soll sich in zwei Perioden auffassen lassen, und in zwei Repräsentanten, dem ersten Menschen und dem Messias, darstellen; so daß Natur und Geschick in den beiden folgenden Altern dieselben gewesen seien, wie in den Stellvertretern **). Gewöhnlich wurde dieses wohl nur allgemein aufgefaßt, ohne Be-

---

*) Ob nun freies Philosophem, oder Allegorisirung der Urgeschichte (so wohl das talmudische: in Adam כל עולם), oder aus Deutungen gewisser Stellen (deren es viel bei den späteren Juden giebt): wissen wir nicht. Lag aber etwa im οὕτω γέγραπται; 1 Kor. 15, 45., eine Beziehung auf beide Sätze, vom ersten und letzten Adam: so nahm man unter den Juden vielleicht auch in Gen. 2, 7., eine Hindeutung auf einen anderen Adam, geistigerer Natur, an. — Der Socinianismus hat (wie er die bürgerlich-verstandesmäßige Religionsansicht mit dem Judenthum gemein hat) auch diese Lehrform gern gebraucht. Sam. Crell. cogitationes novae de primo et sec. Adamo. 700. (Vgl. die Streitschriften bei Gelegenheit des Teller'schen Lehrb. d. chr. Glaubens — Aufhell. d. r. Gottesgel. 262.)

**) Andere Ausführungen dieser Parallele zwischen Adam und Christus, Fabr. ad Cod. apocr. I. 677.

griffe von Erbsünde und von Imputation damit zu verbinden; bis sich allerlei (bald speculative, bald moralische) Philosopheme damit verknüpften: besonders das, als sei es Eine Seele gewesen, die in Adam und in dem Messias erscheine. In fremden Mythen findet sich Nichts, was mit diesem jüdischen Dogma, als etwas Aehnliches, zusammengestellt werden könnte: wie man etwa den Mythus von Prometheus mit demselben verglichen hat *).

In den beiden Stellen N. T. Röm. 5, 21—21. 1 Kor. 15, 21 f. 45. geschieht die ausdrücklichste Anwendung jener Allegorie. In dem Sinne nämlich, theils die Allgemeinheit und Gewißheit von den inneren und äußeren Zuständen der Menschen in beiden Weltaltern darzulegen, besonders aber die des Sündenelendes, von welchem Christus errettet habe: theils auch hiermit auf den Alles umfassenden Weltplan hinzudeuten, welchen Gott entworfen habe und auszuführen begonnen. Endlich überhaupt, um Christum, als den Mittelpunct der ganzen Menschengeschichte darzustellen **).

*) *Augusti:* dogma de duplici Ad. et fab. de Prometheo inter se comparantur. 815. Man müßte bei dieser Vergleichung, eine zwiefache Deutung und Anwendung des Mythus vom Prometheus, für einen zwiefachen Prom. selbst, nehmen. (vgl. *A. Ekkert.* in Protagorae apud Pl. fabulam de Prometheo, et generis hu. ad humanitatem progressione. Utr. 822.)

**) Zu Röm. 5, 12 ff., Abhh. von Süßkind (Flatt. Magaz. 13. 68 ff.) Schott (In veram P. sent. Ro. 5, 12 ss. inq., Opusc. I.) Imputation im weiteren Sinne, der Adamitischen Vergehung ist in der Stelle nicht zu verkennen; wollten wir auch das Wort, ἐλλογεῖσθαι V. 3., in einer anderen Bedeutung (mit Bretschneider) nehmen, von der unter Menschen, weil aus dem Gesetze, Erkenntniß der Sünde käme. Aber die Hauptschwierigkeit liegt im scheinbaren Widerspruche zwischen dem, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμ. 12., und dem, ἁμαρτία δὲ u. s. w. 13. Die Variante des μὴ ἁμαρτ. oder ἁμαρτ. 14. (jenes ohne Streit das Richtigere) trägt dabei Nichts aus. — Die Meinung von Chrysostomus u. A., welche ἥμαρτον für: als Sünder genommen, versteht; findet natürlich keine Statt. Nehmen wir ferner — auch mit Süßkind: ἄχρι — νόμου, als Frage;

Sehr oft noch kehrt die Rücksicht auf jene Lehrform in den apostolischen Schriften, in der höchst bedeutenden Ansicht wieder, daß Christus, der Stellvertreter der Menschheit gewesen sei. Die Heilslehre wird es zu entwickeln haben, auf wie vielfache Weise jene dort ausgeführt und angewendet werde *). Aber es können diese Darstellungen, weder unter einander, noch mit anderen apostolischen Stellen (vgl. Röm. 5, 12 ff. mit **) 1 Tim. 2, 12) in einen dogmatisch-bestimmten und klaren Zusammenhang gebracht werden; und dieses beweist für sich schon, daß man sie nur in einem freien und allgemeinen Sinn, auch in der apostolischen Lehre selbst zu nehmen habe ***).

---

so gewinnen wir Nichts. — Das γάρ 13. hat nämlich die Bedeutung, in welcher es fortschreitend verbessert: enimvero — dieselbe, welche auch Phil. 2, 13., am besten erklärt. „Eigene Schuld, und jener mystische Zusammenhang, geben den Tod.“

*) Auch noch anderwärts fanden Einige die Spuren jener Lehrform; wie E. A. Richter: formam narrationis Matth. 4, 1—11. parabolicam ex Iudd. opin. de duplici Adamo esse repetendam. Vit. 824. Dort möchten wir sie nicht suchen.

**) Am ersten ließe sich die Lehrform noch mit den Reden von der streng-persönlichen Zurechnung vereinigen, welche sich sonst, und in Beziehung auf Nichtchristen (Röm. 1. 2) und Christen (2 K. 5, 10) finden. Denn jene hat mehr die Bedeutung vom allgemeinen Sündergeschicke, dem Tode.

***) Für den ganzen folgenden Artikel stehe hier die Bemerkung, daß die Darstellung des Paulinischen Lehrbegr. von Usteri, uns das πρῶτον ψεῦδος zu haben scheine, daß sie jene Lehrform von der Stellvertretung Christi in jener Eigenschaft, übergangen habe. So kann dann sehr Vieles, was die treffliche Schrift aufstellt, nur in dem Sinne, als Paulinische Lehre gelten, als es den tieferen, eigentlichen, Grund der Paulinischen Denkart und Gesinnung ausmachte, welcher sich nur in den jüdischen Lehrformen, zeit- und ortgemäß, ausgesprochen hat.

Dritter Abschnitt.
Die biblische Lehre vom Heile der Menschen.

49.

In dem allgemeinen, menschlichen Verlangen nach Errettung und dauernder Beglückung; aber mehr noch in dem eigenthümlich-israelitischen Volksglauben, lag die Messianische Erwartung dieses Volkes: mannichfach gestaltet, bald auf eine Zeit, bald auf eine Person, und auf diese wiederum auf vielfache Weise, gerichtet. War diese Erwartung denn auch gewöhnlich, zunächst auf den äußeren Zustand des Volkes gestellt: so gingen doch die religiösen Grundbegriffe des A. T. immer auf Beglückung durch fromme Tugend und für dieselbe; und solche Gedanken lagen auch in der, mit jener Erwartung verbundenen, Idee vom Reiche Gottes.

In den, im allg. Theile gegebenen, Erörterungen der Artikel von Mosaismus und Christenthum, und vom Judenthum; wie bei der Lehre vom Reiche Gottes; sind einige Gegenstände schon dargestellt worden, auf welche hier hingedeutet wird. Auch vgl. zu 46. über die goldnen Zeiten.

1. Die Entstehung der Messianischen Hoffnungen unter den Israeliten darf wenigstens nicht als eine zufällige Erscheinung aufgefaßt werden: sie gehörte, wenn auch nicht, als Erwartung einer Person, in ihre Religion und in dieses Volk *). Daher es auch längst wieder anerkannt ist, daß

*) Neben den bekannteren Schriften über Entstehung und Ausbildung der mess. Erwartung unter den Israeliten (besonders

es Messianische Weissagungen, von den ältesten Zeiten her und durchgängig, im A. T. gebe. Vielleicht kann man solche auch in einem weiteren Sinne, in allen den Stellen annehmen, welche überhaupt vom Geschicke des Einzelnen auf das des Volkes, oder auf unbestimmte, heilbringende, Zustände für dieses oder für die Einzelnen, oder auf eine, unbestimmt gezeichnete, Persönlichkeit des Gerechten (in welche die der Dichter oft selbst übergeht), hinweisen. In diesem Gedanken (daß Ideal und Würklichkeit bei den Israeliten oft in einander geflossen seien) könnte man dann immer die altkirchliche Ansicht festhalten, es seien gewisse Stellen in einem doppelten, dem historischen und dem Messianischen Sinne geschrieben worden. Gewiß aber hatte das Judenthum im Zeitalter Jesu, keinen bestimmten, abgeschlossenen, Umkreis solcher Weissagungen; sie wurden überall im A. T. vorausgesetzt, und, den Meinungen und Erwartungen der Einzelnen gemäß, die einzelnen ausgehoben und angewendet. — Uebrigens ist es keine rationalistische Vorausnahme, wenn man nicht von dem dogmatischen Begriffe der Mess. Weissagungen, dem von solchen, welche in Jesu erfüllt, und auf ihn gesprochen, wären, bei diesen Untersuchungen ausgeht. Es ist vielmehr der rein-historische Weg; auf dem sich jene Stellen A. T. schon bei der allgemeinsten Erwägung, in Zeit und Umständen begründet, immer verschiedenartig und unerfüllt darstellen; und sowohl der Zusammenhang des A. und N. T., als die Offenbarung durch den göttlichen Geist, ganz an-

---

Stahl, von den mess. Zeiten, Eichh. Bibl. VI. 597 ff. Ziegler, Henk. Mag. I. 61 ff.) eine philosophirend-historische Erklärung in: Sittig, die Mess.idee in ihrer Entwickelung. 810. Dogmatische Deutungen der mess. Stellen: Olearius, Schöttgen, Kidder; neuerlich, und im Sinne der Neueren, besonders Scherer (Ausführl. Erkl. d. sämmtl. M. Weiss. 801.) Ammon (bibl. Th. II.) — *Buxtorf.* Lex. talm. 1268 ff., die Stellen, welche die Targ. auf den Messias beziehen.

dere sind und tieferen, geistigeren Sinn haben. Jenes Alleswissen der israel. Propheten steht allerdings schon nicht mit Matth. 11, 11. Luk. 7, 28., im Einklange *).

Die Sagen aus der Urgeschichte geben noch Nichts von solchen Erwartungen. Wie das Protevangelium nicht hierher gehört; so konnte auch Gen. 4, 1., nur durch ein Sprachmisverständniß dafür gedeutet werden **). Eine Gottesmutter in dem Sinne, wie die alte Erklärung annahm, konnte hier auch in der sinnlich-rohesten Vorstellung und Sprache nicht vorkommen. Die Patriarchengeschichte, schon in steter Hinsicht auf die Würde und Herrlichkeit des isr. Volkes dargestellt, könnte schon allgemeine Hinweisungen, wenn gleich nicht auf einen Erretter, aber doch auf einen Beglücker und seine Zeit, enthalten. Indessen bedeuten Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14: in dir, dann auch, in deinem Geschlechte, soll alle Welt gesegnet sein: wohl nur die Ausbreitung dieses Geschlechtes, welches die Erde einnehmen solle. Es mußten dann alle Menschen in Abraham, oder auch seinetwegen (seines Verdienstes um alle Welt wegen, oder des Bundes mit Abr. wegen ***), oder, weil das Geschlecht zugleich über die Welt herrschen sollte) gesegnet werden. Aber diese Sprüche handeln bei jeder Auslegung, nur von dem Geschlechte des Abraham. (Anders freilich Gal. 3, 16.)

Doch Gen. 49, 8. scheint sich eine Hinweisung auf einen Völkerbeglücker (den Friedenschaffer an der Stelle der

*) Ammon, bibl. Th. II. 5 ff.

**) Neuerlich ist diese Erklärung, auf verschiedene Weise, von Kanne (Chr. im A. T. I. 52) und von Hase (Gnosis I. 211. 241), doch auch von diesem verschiedenartig, wiederholt worden.

***) So von Sirach 44, 21 f. verstanden. Das, ζηλωτοὺς ἔσεσθαι πᾶσιν ἀνθρώποις, Joseph. Arch. 1, 13, 4., erklärt nur den Begriff des εὐλογεῖσθαι, bedeutet also nicht: von Abr. würden Segensformeln hergenommen werden; wie die Stellen der Genesis auch neuerlich oft verstanden.

Kriegsfürsten *)) zu finden: vielleicht mit absichtlicher Zweideutigkeit im Namen, um auch auf den bleibenderen Sitz in Schilo anzuspielen. Noch bestimmter liegen umfassende Volkserwartungen in Stellen, welche alte Sagen dichterisch und im späteren Nationalsinne ausführen, wie 4 Mos. 24, 7. 17. Dagegen scheinen sie nicht in der Verheißung ausgesprochen, 5 Mos. 18, 18.; sondern hier entweder im Allgemeinen das prophetische Amt, oder (als spätere Einschaltung) für gewisse Zeiten ein Prophet, im eigentlichen Sinne, verkündigt zu werden. — Im Heldenalter des isr. Volkes führt auch die Volkssage keine Messianischen Hindeutungen auf: jene Zeiten lebten so ganz in der unmittelbaren Gegenwart, und in der sichtbaren Hülfe und Gunst der Gottheit, daß sie solcher Hoffnungen nicht bedurften und für sie nicht geeignet waren.

2. Gewisse Epochen des Messianischen Glaubens haben in dem isr. Volke wohl nicht Statt gefunden: derselbe war ein freies Eigenthum der Menschen, und wechselte mit den Geschicken des Volkes. Auch würden, nach der kritischen Beschaffenheit der Schriften A. T., solche Epochen sich von uns nicht mit Bestimmtheit unterscheiden und bezeichnen lassen. Insofern jedoch die prophetischen Schriften sich an bestimmte Zeiten anknüpfen, finden wir in ihnen einen gewissen Cyklus Mess. Weissagungen, die einzelnen verschieden nach jenen Zeitumständen, welche sie hervorgerufen hatten. — In den Psalmen überhaupt keine eigentlichen, Messianischen Aussichten, sondern höchstens

---

*) Vgl. Jes. 9, 5. Die Messianische Deutung der Juden gründete sich gewöhnlich auf andere Erklärungen des Wortes שילה; besonders auf die, welche auch in der Alex. Uebersetzung (nach jeder Lesart der griech. Stelle) Statt hat: dem es zusteht, und auf die: sein Geschlecht.

nur allgemeine Aussichten und Hoffnungen, im, vorher bezeichneten, Sinne. (Oben S. 67. 68.) *).

Man hat denn in den prophetischen Reden A. T. die Weissagungen von Zeiten und von einer Person dieses Charakters, zu unterscheiden: jene fließen mit den Erwartungen des goldnen Alters und der erneuten göttlichen Herrschaft über die Welt, zusammen. Die Person aber erhielt ohne Zweifel erst aus dem Buche Daniel, 9, 25. **), den Namen des Messias; und er sollte nicht blos den König, sondern den, in alterthümlicher Sitte (1 Sam. 16, 13.) eingesetzten und geweihten, Herrscher bezeichnen. Seine Eigenschaft war denn, bald die des Retters, bald des sittlichen Verkündigers (und dieses war die Grundlage des Evangelium), bald des neuen Volkskönigs, in Davids Art, mit seinem Glücke und seiner festbegründeten Herrlichkeit. Ob er auch (im B. Daniel) als eine erhabene Zwischennatur zwischen Gott und Menschen gedacht worden sei? wie sein Geschick (ob man es irgend auch leidend und dürftig dargestellt habe?); dieses wird beim Folgenden zu erörtern sein.

Die Zeit des Messias wird in den prophetischen Darstellungen geschildert: Jes. 2, 2 — 5. Mich. 4, 1 — 4.

---

*) Von einzelnen, hier gebrauchten, Stellen, ist bei dem Folgenden gelegentlich zu sprechen.

**) Messias der Fürst (נגיד) steht, entweder wie schon Juden bemerkten, anderen Gesalbten entgegen; wie 3 Mos. 4, 5., der gesalbte Priester erwähnt wird; oder dem herrschenden Volke, V. 26. Aber in dem Gesammtsinne der Stelle scheint zu liegen, daß sie würklich einen isr. Volkskönig, wiewohl mehr als Collectivum, darstellen wolle. Die Absicht bei dem Ganzen dünkt uns von Schmidt am passendsten entwickelt zu sein, Abh. über Dan. 9, 21 ff. Paulus Mem. VII. 41 ff. u. A. In Beziehung auf Jer. 25, 11 f. 29, 10 f., sollte dargestellt werden, daß weder sogleich nach dem Exile, noch selbst nach Wiederherstellung des Königthums, die goldene Zeit kommen würde; sondern erst nach dem Schlusse jener Periode, der 70 Jahrwochen.

(Hier: kein Gericht über die fremden Völker, sondern Friede unter allen.) 4, 4 — 6. Jer. 3, 16 — 18. Ezech. 11, 17—19. 20, 40—43. Joel. 3, 1—4, 3. Zach. 8, 20—23. Hagg. 2, 7—9. *) 22 f. Der Messias, überhaupt als Retter und Held; Jes. 7, 14 — 17. (Von dieser, der 17. angekündigten, zur Strafe verhängten Noth, soll der Held befreien, vgl. 9, 5.; nachdem die, welche jetzt dränge, bald, und wie von selbst, aufgehört haben würde.) Als Verkündiger und Wiederhersteller: Jes. 42, 1 — 4. Mal. 3, 1. ff. **) (Herr des Tempels, nicht wie der Herr des Sabbats im Evangelium; sondern der, welcher den Cultus und seine Diener im neuen Tempel beaufsichtigen soll: Bote des Bundes; des neuen, wie Hebr. 3, 1. gedeutet wird.) Dasselbe liegt aber auch in vielen anderen, Zeit und Person des Messias betreffenden, Stellen. — Aber als Davidischer König besonders häufig; und dieses blieb der Kern dieser Erwartung unter den Juden. Wiewohl es bei vielen Stellen nicht ausgemacht ist, ob sich in ihnen nicht gerade ein solches Collectivum finde, wie in der vom Prophetenthume, 5 Mos. 18: daß der Davidische Stamm oder dessen Tugend nicht untergehen werde. Jes. 11, 1 — 10. (Wäre hier auch eine historische Persönlichkeit gemeint, so würde doch die Schilderung ideal, also messianisch, bleiben.) Mich. 5, 1 — 7. (Seine Erfolge kriegerischer Art: dennoch aber nur dafür, daß das israelitische Volk zur Lehre und zum Segen der Welt sein solle.)

---

*) Doch nicht V. 7. mit der Vulg. veniet desideratus cunctis gentibus. Das Erfreuliche sind, wie es anerkannt, die Geschenke der Völker.

**) Der vorher gesandte Bote ist gewiß nicht der Messias; aber der Sprechende, V. 1, wohl auch nicht dieser, sondern Gott, dessen Erscheinung auch hier mit der Ankunft des Messias gleichbedeutend genommen wird. Der Herr, welchen sie verlangten, kann auch (nach der gewöhnlichen Erklärung) der, als Richter ersehnte, Gott sein.

Amos 9, 11—15. Hos. 3, 4. 5. (Hier mit der besonderen Beziehung, daß das israelitische Reich sich auch zu dem Davidischen Abkömmling in Juda hinwenden werde.) Ezech. 34, 20—31. 37, 21—28. (Hier wird sehr deutlich das Königthum überhaupt, und über beide Völker gemeinschaftlich, angekündigt.) Die Weissagungen vom Sprößling (Zemach nach Jes. 11.) Jer. 23, 1—8. 33, 14—22. (Hier: auch das Leviten- und Priestergeschlecht werde neu und fortwährend gedeihen. Eine bedeutende Hinweisung darauf, was der neue Bund bei diesem Propheten nicht habe sein sollen.) Zach. 3, 8. 6, 12—15. (Priesterthum und Herrschaft verbunden, Friede zwischen beiden: ganz wie Ps. 110, 4.) Die merkwürdigen endlich, Zach. 9, 9. bis Ende des Cap. *) (Das Friedliche des Königs — erst späterhin soll, aber im Kampfe mit den, bisher Entferntesten, dieser Friede unterbrochen werden — beruht darauf, daß, nach 8, 20, ff., Gott selbst die Kämpfe des Volkes kämpfen werde. **) 12, 8—14. 13, 1. (Ganz irdisch-menschlich, wie überhaupt in diesem Theile des prophetischen Buches: auch dem Davidischen Geschlechte sollte die Reue, die Büßung, und dann, vor seiner Verherrlichung, die Sündenvergebung werden.)

3. Der sittlich-religiöse Charakter der israelitischen Messias-Erwartung, der nämlich, wie er oben im Texte

---

*) Die jüdischen Meister forschten besonders über die Vereinbarkeit dieser Reden mit denen im Daniel. Sowie sie aber die Zögerung der Messianischen Erscheinung, meistens der Versündigung des Volkes beimaßen; so auch das Dürftige in seiner Erscheinung.

**) So entspricht diese Stelle dem Berühmten, Ps. 110, 1. wo, auch nach der, unter den Juden herrschenden, Auslegung, der Sinn ist: Der König solle sich ruhig unter Gottes Schutz begeben, indem dieser seine Sache kämpfen werde. — Sind nach der gangbaren, wohl begründeten Ansicht, die Cap. 9 fgg., eine andere Weissagung; so kann wenigstens die Zusammenstellung in dieser Beziehung auf den Schluß des Vorigen gemacht worden sein.

bezeichnet worden; geht aus dem, hier Aufgeführten, wie aus den Darstellungen des Mosaismus überhaupt, hervor. Das Gute, israelitisch-Gute, blieb immer, so die Bedingung (mindestens als Reue und Buße) wie der Endzweck, auch dieser, der höchsten Beglückung des Volkes. Und der Endzweck war Frömmigkeit und Tugend, welche sich über alle Welt verbreiten sollte. Selbst in den verkörperten, roheren Volksmeinungen späterer Zeiten, wenigstens derer, in welchen das Evangelium erschien, konnte jener Charakter nicht völlig untergehen; und das Evangelium hatte also seine Anknüpfungspuncte auch in jenen Meinungen.

50.

In der Bestimmung, als eines Volksretters, stellte sich Jesus, den Evangelien zufolge, in seinem Volke auf; aber im, entschieden und offenbar, geistigen und allgemeinen Sinne. Daher denn auch seine Jünger schon, besonders aber nach seinem Tode und den Ereignissen, welche auf diesen folgten, theils den Messiasbegriff an Jesu erweiterten und vergeistigten, theils denselben mit anderen gangbaren Prädicaten erhabener Würksamkeit an Gottes Statt verbanden; theils endlich Vorstellungen, so von Jesu als von seinem Werke faßten, welche unmittelbar von der Person Jesu und aus seinem Wort und Handeln, abgenommen und höherer Art waren.

1. Es scheint uns (und das Frühere hat hin und wieder schon darauf hingedeutet), als sei der Messianische Charakter Jesu, bei ihm selbst und in den Schriften der Apostel, überhaupt oft zu sehr hervorgehoben worden; auch abgesehen von den roh-jüdischen, zum Theile sogar im Judenthume nicht nachgewiesenen, Vorstellungen, welche man

im Leben Jesu und bei den Aposteln voraussetzte. Von der Vergeistigung und Universalisirung der Mosaischen Anstalt, und auch des Messianischen Glaubens, durch das Christenthum; wurde schon, bei der Darstellung dieser Religionen, gehandelt. Aber es ist auch in den Evangelien unverkennbar, daß Jesus das Messias-Prädicat nicht ausschließlich, ja daß er es fast nur in der Erwiederung von Volksreden, (Matth. 16, 15. 26, 63. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. Joh. 4, 26. and.) gebrauchte *): kurz, daß er mehr in der Person des Volksretters überhaupt auftrat. Bei den Aposteln wird sich das Dreifache, was oben bemerkt worden, im Folgenden bestimmter darlegen. Für das Zweite (daß sie auch andere würdige Prädicate, neben dem des Messias, auf Jesum bezogen haben) ist hier vorläufig zu bemerken, daß die Namen und Attribute des Propheten **) und des Hohenpriesters, welche doch ohne Zweifel eine sehr bedeutende Stelle in dem Urchristenthum einnahmen, durchaus nicht wesentlich mit denen des Messias zusammenhingen. Bei den höheren Begriffen endlich von Person und Sache Jesu, würkten in dem Urchristenthum, sowohl die, hier zuletzt bezeichneten, aus dem Leben Jesu selbst geschöpften, als die geistig-erhabneren vom Reiche Gottes, zu welchen sich die Apostel erhoben, zusammen.

2. Hiernach sind denn auch die mancherlei Namen zu beurtheilen, welche Jesus aus dem Volksgebrauch seiner Zeit annahm oder erhielt; und die, auch wenn sie im gewöhnlichen Gebrauche Messianische waren, (aber sie selbst deuten schon auf verschiedene, höhere und niedere, Vorstellungen der Zeit

---

*) Aber unrichtig nahm man in der neueren Zeit oft an (Thieß kr. Comm. Ev. 1. 177 ff.), daß Jesus die Messianität gar nicht gewollt und anerkannt habe.

**) Matth. 13, 57. 21, 11. 46. Luk. 7, 16. 13, 33. 24, 19. Joh. 4, 44. 6, 14. Apostelg. 3, 22. 7, 37. — Joh. 1, 21. 25. 7, 40. wird der Name, ὁ προφήτης, bestimmt von dem des Messias unterschieden.

hin) doch meistens entweder weitere, oder andere, Bedeutungen, und schon vom Anfange herein, erhielten. Es kommen hierbei in Betracht: βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, τῶν Ἰουδαίων, υἱὸς τοῦ Δαβὶδ, ὁ χριστὸς, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ θεοῦ, ὁ ἅγιος, ἐκλεκτὸς u. s. w. τοῦ θεοῦ. Vornehmlich sind zu Prädicaten höheren Sinnes, die Namen geworden: ὁ Χριστὸς (Ehren- und Amtsnahme überhaupt, oder auf das göttliche Reich bezogen, also den Herrscher in diesem bedeutend; und in beiden Beziehungen dem Namen, Ἰησοῦς, beigesetzt) *) ὁ Κύριος (ein gewöhnlicher Ehrenname im Leben, besonders für Lehrer und Meister, aber wahrscheinlich auch Messianischer: dann aber bei den Aposteln, meistens **) Bezeichnung höherer Würde und höheren Würkens). Im Munde Jesu selbst das υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ursprünglich gewiß Messianisch, (s. Joh. 12, 34: möge man die Unterscheidung von υἱὸς τοῦ ἀ. und ὁ υἱ. τ. ἀ. ***) gelten lassen, oder nicht) aber gewöhnlich von ihm außer aller Beziehung auf Messianische Begriffe und Handlungen, vom Auserwählten unter den Menschen, oder dem Volksretter, ge-

---

*) Also doch nicht blos Eigenname. Gersdorf Sprachch. N. T. 273. ff. Aber die Apostel nahmen ihn auch nicht nur (wie es neuerlich ausgesprochen) in der, nur gelegentlich, Apostelg. 10, 38, gegebenen, Deutung, von der Salbung durch den h. Geist.

**) Außer der Beziehung auf die Idee vom Reiche Gottes, in welcher es, wie früher schon angedeutet, neben dem Vaternamen Gottes steht. So οἰκοδεσπότης gleichbedeutend, Matth. 10, 25. Luk. 13, 25.

***) Υἱὸς τ. ἀ. würde in der Bedeutung, Menschgeborener, nur Joh. 5, 27. stehen. So bei dieser Stelle Juvencus, 2, 662: hominis quoniam de corpore venit. Jenen Unterschied behaupten *Storr!* in ll. N. T. hist. Opusco. III. 36. *Scholten*, de appell. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀ., qua Iesus se Messiam professus est. Utr. 809. (Theophylaktus zum Matthäus, nimmt, ohne Zweifel unrichtig, auch im Artikel vor dem Namen, Gottes Sohn, eine besondere Bedeutung an.)

braucht *). Endlich in der gesammten Sprache N. T. das υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Es war dieses zwar, wenn auch nicht eigentlicher Name, doch ohne Zweifel eines der Prädicate des Messias: wahrscheinlich (da sich die jüdischen Formeln doch immer an biblische anzuknüpfen pflegten) nach den Stellen, 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. Vgl. Matth. 16, 16. (wiewohl es hier dem Menschensohne, V. 13, entgegenzustehen scheinen könnte) Luk. 9, 20. Matth. 26, 63. 27, 40. Luk. 22, 67—70. Joh. 1, 49. Gewiß lag aber bei diesem Gebrauche, weder ein metaphysischer Begriff noch eine physische Vorstellung zum Grunde, wie bei dem Namen der Göttersöhne unter den Heiden. Diese vielleicht Matth. 27, 57. u. parall. **) Ueberall vielmehr hält die Sprache des Judenthums und der Schrift in dem Namen nur die Begriffe der Aehnlichkeit und der Liebe fest. Hieß Christus also in einem höheren Sinne Gottes Sohn, so war es auch in dem, daß er ihm geistig näher stünde und seine Sache, in dem Schutze und dem Plane Gottes läge. Die Prädicate, μονογενὴς (beim Johannes) ἀγαπητὸς. (Tauf- und Verklärungsgeschichte, vgl. Eph. 1, 6. ff. Kol. 1, 13.) πρωτότοκος (Röm. 8, 14. 29.) Kol. 1, 15.) ἴδιος Röm. 8, 32. sollten wohl den Namen, auf Jesum bezogen, nicht nur über den allgemeinen, sondern auch über den mes-

*) Blos: Menschenwesen, bedeutet der Name, ὁ υἱ. τ. ἀ. auch nicht Mark. 2, 28 vgl. 27; sondern der Sinn ist hier: der Menschenretter muß der Menschen wegen jene Verpflichtung aufheben können. — Daß Jesus die messianischen Judenbegriffe durch diese Namen habe abändern wollen: Schmidt. ü. den Ausdruck, Menschensohn, im N. T. Henk. N. Mag. II. 511 ff. *Boehme* (anderwärts und) de spe ap. Mess. 77. s.

**) *Ilgen.* de notione tituli filii Dei, Messiae in ll. ss. tributi. 795. und Paul. Memm. VII. (vgl. dagegen *Tittmann.* melet. 59.) *Kopp.* exc. 2 ad Gal. *Heilmann* de ratione, qua Iesus sua ex mortuis ἀναστάσει Messias declaratus est. 763. Opuscc. II. 22. *I. G. Rosenmüller*, Christus κατὰ πν. α. declaratus filius Dei. 781. Comm. th. I. 315. ss.

sianischen Gebrauch hinausstellen. Endlich giebt Joh. 10, 34. ff. (υἱὸς Θεοῦ — ἐν ἐμοὶ ὁ π. u. s. w.) auf das Bestimmteste die höhere Deutung des Namens *). Der Brief an die Hebräer nimmt ihn durchaus in dem höheren Sinne I, 1. 2. 3. 8. 10. und Fg. Er steht den Boten und den Sprechern Gottes entgegen.

Einzig bleibt der Gebrauch des Namens, Luk. 1, 35; unstreitig nur negativ, von dem, der nicht Menschensohn wäre, aufzufassen.

3. Die erhabnere Ansicht und Darstellung von Person und Leben Jesu, mit welcher sich das Nächstfolgende beschäftigen wird, lag rein in den Gemüthern seiner Apostel; und ging aus ihnen hervor, wie sie ihn gesehen und erkannt, und, wie sie in ihm die Gewähr und Befriedigung höherer Ansprüche (auf Himmlisches und Ewiges) finden gelernt hatten **). Wollte man auch annehmen, daß beim Johannes und Paulus in diesen Lehren Philosopheme (der Alexandriner oder des Orient) von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen oder Welt, eingewürkt hätten, was im Folgenden zu erörtern sein wird: so würde dieses doch eben auf diese Schriften nur, aber in der That nur auf Formeln, deren sie sich bedient, bezogen werden können. Es würde nicht jene Verehrung, ja jenes Anbetungsgefühl erklären, welches das gesammte urchristliche Denken und Leben durchdrang, welches sich in allen Schriften N. T. darlegt (auch in den messianischen Darstellungen der drei er-

---

*) Auch die drei ersten Evangelien legen schon, wie es neuerlich oft bemerkt, bisweilen, und, wo sie nicht die bloße Volksstimme wiedergeben, eine höhere Bedeutung in den Namen, Gottes Sohn. Außer den Parabeln, vgl. Matth. 11, 27. 14, 33.

**) Also ist es schon darum wohl ein Irrthum Meyers (Paul. Lehrbgr. 104. ff. 147. f.) u. A., daß diese höhere Christologie zur Messiaslehre gehört habe. Doch ist dieses noch jetzt gangbare Meinung; wie es scheint, auch bei Böhme, Rel. J. C. 33.

sten Evangelien *) und in der, sich entwickelnden, Kirche vom Anfange an offenbart; wie die Polemik seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit Recht behauptete **).

Im palästinensischen Volksglauben jener Zeit lag keine Meinung von einer übermenschlichen Natur des Messias (S. 133.) aber auch nicht im A. T., so daß sie von den Aposteln, entweder dorther geschöpft, oder doch darnach entwickelt worden wäre ***). Solche Stellen hat eigentlich

---

*) Vieles sehr treffend hier von Hemsen bemerkt, Ev. Joh. 134. Blos messianische Hoheit findet sich nicht, unter anderen Stellen, in Matth. 9, 2. ff. 12, 6. (wenn nicht μεῖζον, wie es äußerlich und innerlich scheinen könnte, das Richtigere ist) 8. 21. 33. ff. und Parall. aller drei. Luk. 2, 49. Vgl. früher über den Namen, Gottes Sohn.

**) Wir zweifeln, daß (wie es Ammon dargestellt hat, Mag. f. chr. Pr. II. 1: Die Lehre vom Sohne Gottes, als der Mittelpunct des chr. Glaubens, S. 7 ff.) in den Paulinischen Schriften und überhaupt bei den Aposteln, sich eine allmälige Anerkenntniß jener höheren Natur Christi nachweisen lasse. — Dafür auch haben wir keine Quellen, was viele Andere behaupten, daß jene höheren Ansichten erst nach dem Hingange Jesu entstanden seien: wie J. D. Michaelis annahm, durch die, dann erst verliehene, Geistesgabe, nach Hufnagel (b. Th. II. 64.) durch die, nun erst mögliche, Uebersicht der Geschichte Jesu.

***) Ganz etwas Anderes, als in diesem apostolischen Glauben, liegt in den heidnischen Apotheosen, vor deren Vergleichung (der Socinianismus war selbst, heidnische Apotheose) sich besonders auch Wetstein nicht genug gehütet hat. Eine Mehrheit von Gottheiten, zu welcher ein Mensch mit aufgenommen wird, unterscheidet sich ohne Zweifel von einer Gottheit, welche sich in innigere Verbindung mit geheiligten Menschen setzt. Daher mögen wir auch nicht Stellen hier vergleichen, wie Cic. rpb. 2, 2. concedamus famae hominum — bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum esse ingenio divino. Vgl. 10. — In den Wetsteinischen Sammlungen finden sich auch sonst in diesem Artikel große Verwirrungen (wie überall; aber dieses macht sie, mit Kritik gebraucht, eben so lehrreich). Zu Joh. 3, 13. über das, vom Himmel kommen, von Göttern, Vergötterten und Seelen

auch nur der Brief an die Hebräer, mit alexandrinischen Deutungen, im A. T. gefunden; mit denselben die ältere Kirche, und das Judenthum (selbständiger die Kabbala) neben dieser — doch hat es hierbei (vgl. oben) manche Misdeutungen gegeben. Die Beweisführung Jesu, Matth. 22, 41 ff. u. parall., will man sie auch nicht blos als gesprochen nehmen, um anzureizen, die biblische Grundlage des meff. Glaubens genauer zu erörtern; soll eigentlich doch wohl nur die Statthaftigkeit einer höheren, messianischen Ansicht und Hoffnung darlegen *). Die Stellen A. T., von einer höheren Christologie gedeutet, sind zu dem Einen Theile (die von einem höheren, oder einem Mittelwesen neben Gott) schon bei der Trinität erwogen worden **).

Sollte es aber noch eines Beweises gegen die kirchliche Deutung solcher Formeln bedürfen, wie Ps. 2, 7? (Das Zeugen bedeutet indessen allerdings, nicht blos, zum Sohne erklären, sondern, machen, erheben: aber auch die verschiedenen Anwendungen der Stelle, Apostelg. 13, 33. Hebr. 5, 5. haben es nicht metaphysisch aufgefaßt; sondern von den Wundern der Auferstehung und seines Lebens) wie

---

gebraucht. Zu 10, 30, Sammlungen darüber, daß mehre Gottheiten Eines sein könnten, und, daß Vater und Sohn (juristisch) als Eine Person gelten könnten. Zu V. 34. daß Menschen θεοί heißen könnten. Vgl. zu 1, 1. Zu 12, 45. über das: an Einem das Andere erkennen, in Einem einen Anderen sehen (höchst verschiedene Formeln und Begriffe vermischend). Zu 17, 3. daß, Einer und Einziger den Vorzüglichen bedeuten könne.

*) Paulus, Comm. ü. d. Ps. 445, und Andere, fanden, wohl nicht mit Recht, in jener Rede die Absicht, der messian. Deutung des Psalms zu widersprechen.

**) Vgl. die in demselben Sinne verfaßte Schrift: (*I. F. Flatt*) symbolae ad solvendam quaestionem, an Iudaei I. et App. antiquiores iisque aequales, naturam divinam vel humana saltem maiorem, in Messia apparituram, praestolati sint. Tüb. 822 II.

Jes. 9, 5. der ewige Vater, der starke Held (אֵל), *) wie Jer. 23, 6. 33, 16. (Israel und Jerusalem, die von Gott Geretteten): Sprüchw. 30, 4. (Sohn vielleicht für Geschlecht überhaupt; man will die Person genau kennen lernen: oder, wie man es neuerlich gewöhnlich nahm, den Schüler bedeutend) Ps. 110, 1. und 45, 8.? (Bei der letzten mag die Wahl offen stehen zwischen der Erklärung: Gott ist dein Thron; und: dein Thron ist Gottes Thron. Gewiß aber bezieht sich der Elohimname auch nicht, als Ehrenprädicat, auf den König.) Die Deutung endlich von Mich. 5, 1. von einem ewigen Ausgange des Sohnes, schreibt sich aus der alexandrinischen Uebersetzung her **); wie diese auch das wunderliche: ex utero ante luciferum genui te, Ps. 110, 3, gegeben hat ***). Anerkannt ist denn auch wohl, daß die Darstellungen von der göttlichen Weisheit, Sprüchw. 8, 22. ff., nicht mit dem Messianismus in Palästina zusammenhingen; und die Kirche aus ihnen Nichts in ihrer Christologie hätte bestimmen sollen.

Zweifelhaft könnte allein die Schilderung, Dan. 7, 13, scheinen; wenn dieser Menschenartige, welchen Gott zu sich erhebt, der Messias wäre, nach der, auch neuerlich angenommenen, Deutung. Vielleicht möchte es aber doch wohl

---

*) Vgl. über Jonathan z. d. St., und überhaupt, Gesenius.

**) Sie ist neuerlich von Rosenmüller wieder aufgenommen worden. Rez. Isr. 30. gebraucht sie, aber von der erhabenen Gestalt (צורה) d. i. Würde, oder Erscheinung, des Messias.

***) *Bartol.* Bibl. rabb. I. 314. weist den Ursprung dieser Uebersetzung richtiger, als es gewöhnlich geschahe, nach. Außer מְשַׁחַר wurde Nichts anders gelesen, und ילדות nur, Geburt, übersetzt. Also, tibi ros nativitatis, für, genui te, genommen. Darum findet sich das ἐγέννησά σε auch beim Syrer. — Amos 4, 13. ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ — eine andere messianische Stelle, nur den Alex. angehörend, und aus falscher Lesart.

selbst in den Bilderkreis der Stelle passender sein, (neben den thierischen Ungeheuern, den Bildern heidnischer Herrschaften) das jüdische Volk unter dem Menschenkinde zu verstehen: auf dessen ideale Herrschaft ja hingewiesen werden sollte *). So wird Apok. 12. die christliche Gesellschaft im Bilde eines Neugeborenen, aber den Gefahren (und auch unter solchen Ungeheuern) zum Throne Gottes Entrissenen, beschrieben. — Doch würde auch, wenn der Messias hier gemeint wäre, nur seine Erhebung zur Völkerherrschaft beschrieben.

Vom Namen, Gottes Sohn, im A. T. (man kann seine Bedeutungen auf die historische (Gen. 6.), politische und moralische zurückführen) und über die Apokryphen; ist das Nöthige schon früher erwähnt worden. Am meisten könnte noch die, allerdings im israel. Glauben und Sprechen herrschende, Idee von der Erscheinung Gottes selbst **) im Messias und in seiner Sache, als eine den Apostelglauben vorbereitende, angesehen werden. Wiewohl auch sie gerade nicht den Charakter von diesem hat.

51.

Diese erhabneren Begriffe von Jesu, welche das Urchristenthum durchdringen, sprechen sich auf mannichfache Weise, aber eben hiermit nicht dogmatisch bestimmt, und als Glaubenslehren, aus. Sie standen also ganz ungezwungen neben dem entschiedensten Monotheismus; und waren, außer denen, welche mit dem höheren Begriffe vom Himmelreiche zusam-

*) Dieses ist auch Paulus Ansicht, Comm. N. T. III. 58.

**) Schechina, oder Namen Gottes. Die Juden gebrauchen daher diese Formeln (z. B. durch den Namen Adonai) grade so, wie das N. T. die von Jesu hergenommenen (wie διὰ χριστοῦ) *Hottinger*, de nom. D. 277.

menhingen, nur, theils Ausdrücke der Gefühle von Verehrung und Hingebung, theils Darstellungen der wesentlichen Verbindung, in welcher sie Gott und Jesum, seine Person und seine Sache, dachten. Daher Schrift und Kirche oft die Begriffe von Menschwerdung und von Offenbarung mit einander vertauschen.

Oben schon wurde bemerkt, daß bei den Aposteln die Lehre vom Vater, Sohn und Geist, in keinem Zusammenhange mit der von der Gottheit Christi (um den kirchlichen Ausdruck von dem urchristlichen Gedanken zu gebrauchen) stehe. Jene bestand mit jeder Ansicht von der Person Christi. Aber die älteste Kirche hatte auch hierin ganz die biblisch-allgemeinen, mehr das Gefühl aussprechenden, Gedanken; bis sie durch die Secten, welche entweder Jesum und sein Werk herabzusetzen, oder das Höhere in ihm speculativ-zweideutig darzulegen suchten, zu dem Begriffe, und dann zum religiösen Geheimnisse, hingeführt wurde, und endlich über dem Streiten die lebendige, praktische Idee der Sache verlor. Die Verschiedenheit der Darstellung bei derselben allgemeinen Ueberzeugung von der Erhabenheit Christi, zeigt schon, daß die Apostel nicht gesonnen, und nicht bevollmächtigt waren, ein Dogma hierbei vorzutragen.

1. Der Grundlage im Gemüth und Geist, welche diese Darstellungen bei den Aposteln hatten *), ganz angemessen, zeigt sich der Glaube an die übermenschliche Erhabenheit Christi, meistens bei ihnen zugleich, als Glaube an eine höhere Natur, welche sich mit ihm verbunden habe, als wie der an ein höheres Dasein und Würken von ihm, in seiner irdischen Erscheinung. (Beides konnte auch in den Prädicaten φανεροῦσθαι, ἐπιφάνεια u. ä. liegen.) Bei Johannes und Paulus verbinden sich beide Idee'n mit besonderer Klarheit: bei den übrigen Schriftstel-

*) Vgl. de Wette bibl. Theol. 255.

lern des N. T. ist die zweite allein, wenigstens nur hervorgetreten; die sich bei ihnen in den Gedanken, vom heiligen Geiste, der über Jesum in ausgezeichnetem Maße gekommen, und von der Herrlichkeit, zu der er gelangt sey, oder auf weniger bestimmte Weise, wie in dem, schon erklärten, Namen, Gottes Sohn *), ausspricht. Wo beide Gedanken neben, oder auch in einander, ausgedrückt werden; da sind wir zu keiner streng dogmatischen Vereinigung berufen: sie würde übrigens leicht geschehen können, indem man eine Weihe des Menschen Jesus für die Verbindung mit der höheren Natur, oder den, von der Gottheit, der höheren Natur, durchdrungenen, Menschen, dächte **). — Die, auch neuerlich häufig in die N. T. Begriffe hineingetragene, Vorstellung von einer erhabneren Würde und Abkunft der Seele Jesu, etwa, als der des Messias (Messiasgeistes ***)); hat bei den Aposteln keine Statt: sowie sich auch keine Spur bei älteren Juden von einer solchen Vorstellung zeigt †). Auch, wo das N. T. höhere Natur und den Menschen Jesus bestimmt verbindet; findet

*) Joh. 10, 34: ὃν ὁ Θ. ἡγίασε καὶ ἀπέστ. u. s. w. Denn nirgends bedeutet in der apostolischen Sprache dieser Name die höhere Natur Christi; immer den, menschlich erschienenen, Christus. So auch in der ältesten Kirche; bis ihn die Alexandriner an die Stelle des Logosnamens setzten. — Zu gekünstelte Theorie über das Verhältniß zwischen Logos und Gottes Sohn beim Johannes, in Seyffarth Sprachchar. d. Joh. 63.

**) Vgl., was gegen die angebliche, vierfache Christologie des Johannes, welche Horst aufstellt, von Wegscheider bemerkt worden: Einl. in das Ev. Joh. 120. ff. Oben S. 83.

***) Nur 1 Petr. 3, 18. wird die Seele Jesu (denn etwas Anderes kann πνεῦμα in der Formel, ζωοπ. π. nicht bedeuten) mit Bedeutung erwähnt; aber ohne Beziehung auf die höhere, göttliche Natur.

†) Sie stammt ohne Zweifel aus der heidn. (platonisch-stoischen) Philosophie. Wo die späteren Juden, und nicht blos allegorisch (vgl. oben, a. O.: so nämlich, daß Prädestination gemeint

sich keine Andeutung davon, daß sie in der Seele Jesu etwa vereinigt gewesen seien: diese gehört dann völlig der Menschheit an.

2. Bei allen solchen Darstellungen aber, und unter der lebendigsten Ueberzeugung von der Erhabenheit Christi, war doch den Aposteln die israelitische Frömmigkeit, welche Alles auf Gott bezieht, und die Scheu, diesem ein Wesen als Gottheit, an die Seite zu setzen; stets gegenwärtig, und spricht sich überall aus. Und mehr noch in dem ganzen Sinne und Inhalte ihrer Schriften und Lehren, als in einzelnen Stellen: aber dasselbe zeigt sich auch bei den Darstellungen seiner Erhabenheit. Daher selbst mitten in der Stelle, welche am offenbarsten die höhere Natur beschreibt, Joh. 1., wird 2. 3. 18. Gott, als das Anfanglose und das Haupt vorangestellt. Aber dann, unter anderen, die Stellen, Joh. 5, 19 ff. wo sich eine Verbesserung des, ἴσον — ποιῶν, zu finden scheint: 14, 28. (wenn auch das μείζων, vgl. 12, 5, 20. nicht gerade, dem Wesen nach größer, bedeutet; sondern, mächtiger, um das Werk zu unterstützen): 1 Kor. 3, 23. 11, 3. 15, 28. Kol. 1, 15. (vgl. 18. πρωτότοκος κτίσεως — ἐκ νεκρῶν *) u. s. w., auch was im Folgenden noch zur Sprache kommen wird. Kurz, unter allen Vorstellungen blieb es immer entschieden, daß für die Sache Gottes auch Christus (nur in ausgezeichnetem Verhältnisse) berufen und

---

ist; wie es auch der Sinn der jüdischen Formel ist, der messianische Name sei ewig) von Präexistenz des mess. Geistes sprechen, wollen sie ihm auch keinen Vorzug vor den übrigen Menschenseelen beilegen: es ist das fremde Philosophem von der Präexistenz der Seelen überhaupt. — Etwas Anderes ist der Gottesgeist im Messias: vgl. oben 310. Anm. **).

*) Daß πρωτότοκος nicht schlechthin princeps bedeuten könne (auch Ps. 89, 27. nicht bedeute) ist wohl entschieden. Aber auch das Falsche im πρωτοτόκος Isid. Pelus. 3, 31. vgl. *Niemeyer.* de Is. 206. und bei Michaelis, wie das in der Auslegung, welche Gersdorf, Sprachchar. 385. wiedergegeben hat: daß κτίσις Nation bedeuten könne.

ausgerüstet sei, so wie die Bestimmung der gesammten Menschheit in derselben läge. Dieses denn auch Jo. 17, 3.*).

3. Der Name, Gott oder Göttlicher, konnte auf Christum nur in einem Zusammenhange bezogen werden, welcher, von seiner irdischen Persönlichkeit hinweg, auf ein höheres Wesen in ihm hinführte. Daher schon können manche Stellen, welche die Kirche hierbei gebrauchte, nicht ächt und ursprünglich seyn: denn sie beziehen sich auf den Erschienenen, die irdische Person. Sie würden also Menschenvergötterung enthalten, wenn man sie mit der meist späteren Kirchenmeinung stellen und erklären wollte. So Joh. 20, 28.: mag man denn dem Thomas (dessen augenblickliche Aeußerung nur mitgetheilt werden sollte) die Meinung beilegen, daß die gehoffte Gotteserscheinung in Jesu würklich erfolgt sey; oder die Formeln theilen, so daß jene im Gefolge dieser neuen Ereignisse erwartet würde **). So Apostelg. 20, 28. (kritisch und exegetisch mag hier wohl das, *θεοῦ — τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*, vorgezogen werden: wiederum jene drei Principien neben einander, Gott, der Sohn, der Geist.) ***) Röm. 9, 5. (*ἐπὶ πάντων* dem *ἐξ ὢν* entgegengesetzt: die Doxologie, den Namen Gottes bedeutsam voranstellend †), vollkommen angemessen: Gott

---

*) Für diese Stelle sind daher weder Kritiken (Dieffenbach u. A.) noch künstliche Deutungen zu suchen; und auch die kirchliche Dogmatik bedürfte ihrer nicht.

**) Aber kein bloßer Ausruf: welcher sich auch nicht Richter 6, 22. findet (auch dort wird Jehova angeredet) und nie im jüdischen Style lag. Uebrigens nahm auch Theodor v. Mopsuhestia keinen solchen, sondern ein Dankgebet gegen Gott, den Auferweckenden, an.

***) Heinrichs 9. Exc. z. Apostelg.

†) In den Doxologie'n A. T. geschieht dieses darum nicht, weil dort immer der Context schon von Gott spricht, und die Doxologie nur die Anwendung des Vorhergegangenen ist. (Ps. 68, 19. wo Alex. den Namen Gottes auch voranstellt, ist gleichgültig.) Hier dagegen argumentirt die Doxologie. Uebrigens (s.

könne nicht des Volkes vergessen, dieses zu denken, müsse fern sein.) *), Tim. 3, 16. (denn wäre auch das ἐφανερώθη zum göttlichen Wesen passend; doch gewiß keines von allen folgenden Prädicaten. Dem dunkelen und harten ὅς, ist wohl das ὅ vorzuziehen **): in Jesu und seiner Geschichte war der göttliche Rathschluß, sowohl dargelegt, als auszuführen begonnen worden; vgl. das ganz gleichartige, Kol. 1, 27.) Tit. 2, 13. (Ist es hier auch bedeutend, daß vor σωτῆρος kein sondernder Artikel stehe; so beweist dieses doch nur, daß die Formeln, Gottes Herrlichkeit erscheine, und, Christus erscheine, dasselbe bedeuten, oder jene durch diesen erscheine ***). Noch weniger Schein haben, Röm. 14, 6 ff. †) (wer Gottes gedenkt, der ist ja in Verbindung mit Christus) und 1 Joh. 5, 20. (das οὗτος ††) u. s. w. führt sehr angemessen das Vorige aus: ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ. „Er ist die wahrhafte Gottheit, und wir sind bestimmt, ewig mit ihm verbunden zu sein.")

Es bleibt allein Joh. 1, 1, wie, nach der altkirchlichen

Bauer, Th. N. T. IV. 13.) stellen die Rabbinen sogar gewöhnlicher den Namen Gottes, in den Doxologie'n voran.

*) Neben der dreifachen Interpunction d. St., zwischen denen die Wahl steht; ist Schlichting's ὧν ὁ — zu bemerken, auf welches auch D. Schulz (Eclogae sentt. de P. Ap. 810. 8. Thes.) neuerlich verfiel.

**) Dieses ὅ, auch von Souverain und Löffler (Platon. d. KVV. 212. 423) gebilligt, ist neuerlichst von Boissonade, in dessen wahrscheinlich nur für die Auctorität der lat. Kirche und der Vulg., in den Text aufgenommen worden. — Zu der Stelle, nach Früheren, Storr und Paulus besonders (jenem, Comm. in 1 T. 3, 16., Comm. th. 1, 7 ss.: diesem, N. Rep. 1. 197 ff. Memm. 1, 97 ff.) Heinrich's Exc.

***) Wie das Weltgericht durch Christum: Apostelg. 17, 31. Röm. 2, 16. (Die orthodoxe Erklärung ist hier die altkirchliche: *Routh* rell. Ss. II. 26.).

†) Schmidt, neue Beweisstelle für die Gottheit Christi. Bibl. 1, 138 ff.

††) Vgl. Winer, Gramm. 66. 2. A.

Ansicht auch Julian behauptete *), als Stelle mit dem Namen Gottes, für die höhere Natur in Christo. Aber wir dürfen hierbei den fremdartigen, anbequemten Sprachgebrauch nicht aus der Acht lassen, welcher offenbar in der gesammten Logoslehre des Johannes herrscht, (vgl. oben s. 82 f.); wenn wir es gleich als sicher anzunehmen haben, daß Johannes nicht die höhere Christologie selbst nur dorther empfangen habe **). „Dieses erhabnere Wesen, das ihm in Jesu erschienen war, lasse sich als jene Mittlernatur darstellen, welche damals im allgemeinen Glauben der Welt angenommen wurde." Nimmt man aber, wie es unbezweifelt richtig geschieht, θεός als Prädicat des Logos, so bedeutet es weder den Einen Gott, noch eine zweite göttliche Natur, im eigentlichen Sinne des Namens: sondern nach dem Gebrauche der Logoslehre, ein θεῖον, ein himmlisches Wesen. (So auch Hebr. 1, 8., wenn anders θεός hier anredet) ***).

Dieser Logos (zweifelhaft ob 1 Joh. 1, 1. und Apok. 19, 13. wiederkehrend) ist übrigens beim Johannes selbst nicht dem πνεῦμα gleichbedeutend: es drängt sich vielmehr der Unterschied auf, im: der Logos sei Mensch geworden, und: der Geist über Jesum gekommen; sowie des Logos

---

*) Cyrill. adv. Iul. 10, 127. τὸν Ἰησοῦν οὔτε Παῦλος ἐτόλμησεν εἰπεῖν θεὸν, οὔτε κ. τ. λ. Ἀλλ' ὁ χρηστὸς Ἰωάννης πρῶτος ἐτόλμησε. Julian meint, weil damals schon die Todtenverehrung unter den Christen herrschend geworden sei.

**) Anwendung der Logoslehre (und zum Theile der Johanneischen) unter den Heiden: Wetst. zu Joh. 1, 18. — Daß die Paulinische höhere Christologie, auch nur aus einer polemischen Anbequemung zu der Logoslehre entstanden sei; ist eine willkührliche Annahme eines neuerlichen Auslegers des Br. an die Kolosser (Junker).

***) Allerdings war (wie Bretschneider bemerkt, Dogm. d. Apokr. 270) die Alex. Stelle Gen. 31, 13.: ὁ θεὸς, ὀφθείς ἐν τόπῳ θεοῦ — aber doch unter Mitwürkung des heidnisch-platonischen Sprachgebrauches — die Hauptquelle für jene Anwendung des θεός bei den Alex. Juden.

und des Paraklets (übrigens auch eines anderen heiligen Geistes, als 1, 32. und 3, 34) *) Wohl aber bedeutet er dasselbe mit dem palästinensischen πνεῦμα ἁγιωσύνης, von welchem früher schon (S. 310 f.) gesprochen wurde. Denn diese beiden Formeln konnten in allen Bedeutungen, und in jeder Art der Personification, mit einander abwechseln. Außer ihr scheint der Name, Christus, selbst, beim Paulus auf jene höhere Natur bezogen zu werden.

4. In den sogenannten classischen Stellen für das Dogma von der Gottheit Christi, hat man besonders jenen zwiefachen Gesichtspunct vermischt, unter welchem die Erhabenheit Christi von den Aposteln aufgefaßt und beschrieben zu werden pflegt: abgesehen von Misdeutungen der Worte und Formeln.

Der höheren Natur Christi gehört allein an, wo, und wiederum bei Paulus und Johannes, an Christus die Präexistenz überhaupt, und die Theilnahme am Schöpfungswerke, dargestellt wird. Die Präexistenz ist im Johanneischen Prolog (1, 10. 18.) klar: und 8, 58. (nach der Erklärung von der Vorherbestimmung, wäre es wie Apok. 13, 8. ἐσφαγμένον ἀπὸ καταβολῆς κ. zu nehmen) **) 17, 5. 24. ***) wenn

*) So bekanntlich auch Eichhorn, Einl. N. T. II. 158 ff. Vgl. für die Ansicht, daß Logos und Pneuma dasselbe bedeuten beim Joh., *Winzer.* num quid discriminis inter τὸν λόγον, Io. ap. dictum, et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur. L. 819. Dagegen Bretschneider, Probab. 28. Seyffarth Sprachchar. 123. u. A.

**) Die Ansicht der Stelle ist danach verschieden, ob man Jesum unmittelbar den Juden antworten läßt (dann würde auf Präexistenz gedeutet) oder in Beziehung auf sein Früheres sprechen (56). Dann würde der Sinn nur der sein: seine Sache habe allerdings schon in Abr. Seele liegen können. — 3, 13, ὁ ὢν ἐν οὐρ. ist, nach 7, 34, zweideutig.

***) Hier ist wohl eher das διδόναι δόξαν in V. 22. und in den angeführten Stt. verschieden zu nehmen, als 5. 24. blos von der Zutheilung zu erklären.

diese Stellen für sich auch anderer Auslegungen fähig sind, können also auf sie gedeutet werden. Mehrdeutig ist die Johanneische Formel, vom Himmel gekommen seyn. 3, 13. 6, 33. 38. 51. 62. *) Paulus spricht nirgends besonders von dieser Präexistenz. — Aber Weltschöpfung liegt, wie Joh. 1, 3, ganz entschieden, so wahrscheinlich auch Kol. 1, 15; wo die übersinnliche Existenz und Würksamkeit der für die sittliche Angelegenheit der Menschen (dem moralischen Schaffen und Regieren) entgegengesetzt zu sein scheint, 18 ff., so daß beim Ersteren wohl nicht an moralische Schöpfung (1 Kor. 8, 6. 2, 5, 17. Eph. 2, 10. 15. 3, 9; das διὰ I. X. aber ist hier unächt. 4, 24. Jak. 1, 18 u. a.) gedacht werden darf **). Auch Hebr. 1, 2. ist nach 11, 2. wohl mit Bestimmtheit auf die Weltschöpfung zu beziehen ***). Daher ist denn auch in diesen Stellen der Ausdruck, Got-

---

*) Doederlein, de vi et usu formulae, Christum de coelo venisse. Opuscc. 59. ss. An sich könnte die Formel, außer dem göttlichen, oder höheren Ursprunge, auch die höhere Würde, die Erkenntniß des Göttlichen, die Sendung (16, 28. 18, 37. 17, 8. ἐξέρχεσθαι wieder mehr als ἀποστέλλεσθαι) bedeuten. Es ist auch nicht immer nöthig, gerade nur Eine, bestimmte, Bedeutung hier anzunehmen.

**) Henk. Mag. II. 23 ff. „Von der mor. Schöpfung durch Christum."

***) Am wenigsten aber dürfen diese Stellen auf eine Schöpfung um seinetwillen gedeutet worden. (Selbst Usteri so, Paul. Lehrbegr. 149.) Die jüdischen Formeln dieser Art (vgl. Wetst. zu Kol. 1, 17) von den Patriarchen (Targ. Hieros., Num. 21, 30) und vom isr. Volke, bedeuten auch Verschiedenes: in ihnen erfülle Alles seine Bestimmung, und: ihretwegen bestehe die schuldvolle Welt: aber sie sind auch zu erkünstelt, zu jüdisch, (um die Sprachschwierigkeiten zu übergehen) als, daß wir sie dort suchen sollten. — Gegen Griesbach's διάτι Hebr. 1, 2. und seine ganze Behandlung dieses Gegenstandes (de mundo, a Deo patre condito per filium. Opuscc. II. 12) vgl. Gabler, Vorr. der Opuscc. II. S. 50.

tes **Bild**, auf die präexistirende, höhere Natur Christi zu beziehen.

Dagegen, wie eben dieser Ausdruck, 2 Kor. 4, 4. und Phil. 2, 5. (vgl. mit der *δόξα πατρός*, Joh. 1, 14) etwas Anderes, die offenbare Gotteskraft und Weisheit im Leben und Würken Jesu auf Erden, bezeichnet *); so liegt diese auch nur in alle Dem, was von den Aposteln über die Eigenschaften Christi, die er unter den Menschen dargelegt habe, und welche seine Sache erfordere, ausgesprochen wird. So von seinem Wissen (Matth. 11, 27. Joh. 2, 25. u. a.) und Würken, der, ihm gebührenden, höheren Ehre (welche stets in Beziehung auf sein Werk, und, als göttlich verliehen, dargestellt wird) Phil. 2, 9. vgl. Eph. 1, 21. Joh. 5, 22. **) So sind auch die Anrufungen Jesu, im Eide oder im Gebet, nicht sichere Hindeutungen auf seine höhere Natur; auch die Betheurung bei ihm ist es an sich nicht ***).

Herrschaft Christi bedeutet überhaupt Verschiedenes; wie es auch die kirchliche Dogmatik wohl einsahe, indem sie den Begriff durch verschiedene Formeln ausdrückte. Auch blos die moralische, die geistige Gewalt über die Menschen durch Wort und Sache, Matth. 28, 18. Joh. 17, 2 †); die

---

*) *Μορφή* also nicht gleichbedeutend mit *φύσις* (auch der gemeine Sprachgebrauch scheint nicht hierfür zu sein). Jenes mit Anderen, Heinsius, Aristarch. 350. *Υπάρχων*, weder auf die Präexistenz, noch auf Etwas, was er hätte sein **können**.

**) Ueber diese Stelle unten noch. Das *καθώς* braucht übrigens eben so wenig streng und eigentlich genommen zu werden, als es 17, 11. 21. (*ἓν καθὼς ἡμεῖς*) von der Kirche genommen wird.

***) Hierokles d. J., ad carm. aur. 225, Lond. das Christliche nachahmend — *τὸν διδάσκαλον τῆς ἀληθείας οὕτω δεῖ τιμᾶν, ὡς καὶ ὀμνύναι αὐτὸν, εἴ που δέοι, πρὸς βεβαίωσιν δογμάτων.*

†) **Dort**, entsprechen sich *πᾶσα ἐξουσ.* und das, *μαθητ. πάντα τὰ ἔθνη*, **hier**, die *ἐξουσ. πάσης σαρκός*, und das *πᾶσι διδόναι αἰ. ζωήν*. Für diesen Begriff geistiger Gewalt und Herrschaft ge-

Seligkeit des verklärten Lebens; besonders, wenn von der Theilnahme der Menschen an seinem Herrschen gesprochen wird (Apok. 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5. 2 Tim. 2, 12.) *) dann aber auch das himmliche Walten, theilnehmend an dem göttlichen Walten und Würken; und dieses bald mehr mit Rücksicht auf die Ehre, bald mehr von Seiten des Würkens und Vermögens, beschrieben. **) Von den Schilderungen seines Reiches, als des Himmelreiches, abgesehen; von denen diese Darstellung oben ausgegangen ist.

Kol. 2, 9. vgl. 1, 19 f. (wo auch der Zusammenhang zeigt, daß πλήρωμα die gotterfüllte Christengemeine sei, wie Eph. 1, 23. 3, 19. 4, 13. ***)) und ähnliche, †) stehen nur im entfernteren Zusammenhange mit dieser Erörterung, von den Darstellungen eines höheren Wesens in Christo. Wir bedürfen, wie das Vorige schon aussprach, keiner zweideutigen oder gezwungenen Beweisstellen für diesen Gedan-

hören auch meistens die (sehr vieldeutigen — vgl. Winer, Beitr. z. Verbess. der Lexikogr. N. T. 823) apostolischen Formeln: in Christo und, im Namen Christi. — Vgl. zu obigen Stt. Joh. 16, 15. AG. 10, 36. Röm. 14, 9. Hebr. 1, 2.

*) Vollkommen unpassend werden hier häufig die Stoischen Formeln von Genossenschaft und Mitherrschaft mit den Göttern, verglichen. Diese bedeuten die Wiedervereinigung mit dem βασιλικὸς νοῦς.

**) Beides in der Formel vereinigt, zur Rechten Gottes. Nicht gerade aus Ps. 110, 1. sondern aus dem allgemeinen, alten Sprachgebrauche, bedeutet sie das πάρεδρον εἶναι θεῷ. (Daher Valckenär's oft, auch zu Luk. 22, 52. AG. 3, 2. wiederholte, Meinung, daß Kallimachus aus den Alexandrinern A. T., sein, Διὶ δεξιὸς ἧσται, genommen habe; gewiß unrichtig ist.) *Knapp.* de Christo ad dextram Dei sedente. Scrr. 2.

***) Diese soll durch Christum, wie der Leib vom Haupte beherrscht (σωματικῶς) bestehen. Anders auch Storr, de sensu v. πλήρωμα. Opuscc. I. 3. — Niemals aber bedeutet πλήρ. in diesen Stellen einen einzelnen Christen.

†) Auch das ἕν ἐσμεν Joh. 10, 30. vgl. 14, 10 (ἐν ἐμοὶ u. s. w.)

ken, einen, welcher vor allen das Leben und Denken der Apostel beherrschte.

5. Die sogenannten Zustände Christi sind in den apostolischen Schriften von anerkannt anderer Bedeutung als die Glaubenslehre sie genommen hat, indem sie dieselben auf eine Veränderung des Wesens bezog. Der niedrige bedeutet bald die Unterwerfung unter ein trübes Lebensgeschick, bald die Bescheidenheit, welche nur menschlich gewöhnliche Ansprüche machen wollte, bei einer Fülle göttlicher Kräfte, ohne sich derselben zu begeben. Beides zugleich Luk. 24, 26. 1 Petr. 1, 11. (παθήματα — δόξα); besonders aber Phil. 2, 6—11. *) (ἴσα εἶναι θεῷ, gleichgeehrt werden, gelten wie die Gottheit: dann δοῦλος, nl. θεοῦ, gleichbedeutend mit ἄνθρωπος **). Die ταπείνωσις, neben der κένωσις, und würklich von ihr verschieden, besteht dann in der Unterwürfigkeit unter Gott, zu großen Leiden, ὑπήκοον (δοῦλον) γίγνεσθαι, μέχρι θανάτου, θ. δὲ σταυροῦ. Vgl., nach Jes. 53, 8., Apostelg. 8, 33.) Ganz parallel dieser Stelle ist 2 Kor. 8, 9. ***) Nicht aber

*) Wie hier, Martini, Abh. in Gabler, J. f. auserl. th. L. IV. 34 ff. — Außerdem besonders *Storr.* comm. in h. l. Opuscc. II. 323 ss. *Keil.* Opuscc. VII. Vgl. Heinrichs 1 Exc.

**) Wie Plat. Phädr. 378. Bip.: οὐχ ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν u. s. w. ἀλλὰ δεσπόταις — Etwas mehr (gleichbeamtet) liegt in σύνδουλος Apok. 19, 10. 22, 9. — Σχῆμα ἀνθρ. steht dem ἴσα θεῷ am eigentlichsten entgegen; das, wie Mensch gehalten werden, menschliches Verhältniß: wie das Wort gewöhnlich auch bei den Alten steht.

***) Πλούσιος ist also hier auf das zu beziehen, was Jesus im irdischen Leben besessen habe von höherer Kraft und Würde: weder auf äußerlichen Besitz, noch auf den höheren, himmlischen, Zustand (so auch Emmerling von der δόξα, Joh. 17, 5.) πτωχεύειν auf die nur menschlichen Ansprüche: weder auf besondere, äußerliche Dürftigkeit (die paupertas Christi in der Kirche), noch auf das Aufgeben seiner höheren Kraft oder Natur. — Gewaltsame Behandlung der St., Abh. in Henk. Mus. II. 610 ff.

Hebr. 12, 2. vgl. 11, 26. Der höhere, AG. 2, 33. Matth. 25, 31. Joh. 17, 5. 24 *), ist jener göttliche Lohn für den Bewährten, zur himmlischen Verklärung. Beide aber immer mit Hinsicht auf das Werk gedacht, für welches Jesus beauftragt war.

52.

In einem solchen höheren Sinne faßten die Apostel nun, wie die ganze Persönlichkeit, so auch, sowohl Thaten als Geschicke Jesu, auf; so, daß sie in denselben theils Werke und Erscheinungen sahen, welche von seiner göttlichen Fülle ausgegangen oder durchdrungen wären, theils wesentliche Theile eines unendlichen Planes der Gottheit: überall aber göttliche Bedeutung und Kräfte. Auch hierbei aber ist die Christologie der Apostel zum größten Theile vollkommen selbständig; das Eigenthum des Urchristenthums, und von der des A. T. und des damaligen Judenthums verschieden.

Die Erhabenheit, in welcher den Jüngern und Aposteln die Person Jesu und seine Bestimmung erschien, durchdrang in ihrer Anschauungs- und Denkweise, sein ganzes Thun und sein Geschick. Dabei verschmolzen sich in ihnen immer die Vorstellungen von Menschentugend und von den höheren Eigenschaften in Jesu; doch so, daß in praktischer Beziehung, also zu Lehre und Beispiel, das Menschliche immer vorherrschte. Daher auch die Reinheit und Sündenlosigkeit immer nur dem Menschen Jesus beigelegt wurde **). Indessen legen die wenigsten Stellen, welche Jesum aus-

*) Hier die Herrlichkeit Jesu, anders, als sonst in (oben erw.) Stellen des Johannes.

**) Manches in allen diesen Beziehungen falsch gedeutet — Joh. 11, 33. ἐτάραξεν ἑαυτόν — Lampe ad Io. II. 779.

drücklich als Menschen bezeichnen, (vielleicht nur AG. 17, 31. 1 Tim. 2, 5) oder (1 Joh. 4, 2.) als, im Fleische Gekommenen, gerade ein besonderes Gewicht hierauf. Ja in einer von ihnen, Hebr. 4, 15. 7, 26, wird er sogar als himmlische Natur dargestellt, welche den Weg der menschlichen Prüfungen habe gehen müssen, um mit den Menschen zu fühlen. Aber anerkannt und klar ist es wohl, daß einestheils der apostolischen Denkart jede Idee eines nur scheinbaren Menschenlebens in Jesu, unendlich fern lag *); anderentheils aber auch da, wo ein himmlisches Wesen, das in Jesu erschienen, beschrieben wird **), weder Stoff noch Grundlage zu einem Theologumenon über die Verbindung zweier Naturen gegeben worden sei ***). Wahr-

*) Hebr. 2, 17. — Röm. 8, 3. und Phil. 2, 7. findet sich das ὁμοίωμα wohl verschieden gebraucht: dort von Aehnlichkeit, hier von Gleichheit. Auch nach der Auferstehung wird der Leib Jesu von diesen Schriftstellern, als ganz menschlich dargestellt (nicht ἄσαρκος mit dem alten Kirchenglauben). Auf den verklärten erst (Phil. 3, 21. vgl. 1 Kor. 15, 47 ff.) werden, und zwar nur die allgemeinen Prädicate des Himmlischen, angewendet. Daher Vieles von dem wohl nicht bestehen kann, was M. Weber in: doctrina biblica de natura corporis Christi. 825. aufstellt.

**) Von den, oben schon erwähnten, zweideutigen Formeln φανεροῦσθαι u. ä. wie von Kol. 2, 9. (vgl. Suicer W. σωματικῶς) und Hebr. 2, 16.) abgesehen, eigentlich nur in Joh. 1, 14. Wetstein hat hier und bei jener ganz unpassenden Stelle, Kol. 2, 9, (vgl. ihn auch zu Phil. 2, 6.) das Verschiedenartigste vermischt: jene biblischen und die heidnischen Begriffe vom Wandeln der Götter unter den Menschen; die Begeisterung der Menschen durch den inwohnenden Gott (numen): das stoische (Sen. ep. 141) Wohnen eines Gottes im guten Menschen, des vernünftigen Geistes nämlich — das Passendste endlich noch, die Schechina in den Israeliten. Indem er dann noch die kirchlichen Formeln berücksichtigt; finden sich in derselben Erörterung Ovid und Jak. Andreä zusammen.

***) Wir können denn auch ebensowenig die Zwinglische Alloosis, als die Theorie'n und Formeln von der communio naturarum, hier, in der bibl. Th., gebrauchen. Bei beiden fan-

scheinlich wurde jene Menschwerdung (immer aber mit dem Gedanken von einer vollkommenen Menschlichkeit) zunächst, als eine Unterstützung des menschlichen Lebens gedacht, um es im Lichte der übersinnlichen Welt erscheinen zu lassen. Aber ganz fern müssen diesem Artikel, so die Incarnationen (Awatar's) der indischen Gotteslehren *), als die Annahme von Menschenhülle in der antiken, heidnischen Welt, bleiben **).

Von den Thaten Jesu und dem Wunderglauben, hat das Frühere zu 34. schon Erörterungen gegeben. Es ist hier also vornehmlich von den Lebensereignissen (vom Tode vorerst noch abgesehen, der bei dem Werke Jesu genauer zu erwägen ist) zu sprechen; daß auch diese sich dem Urchristenthum durchaus als, göttlich beseelt, geweiht und gekräftigt, dargestellt haben. Doch wiederholen sich hier, so die Idee'n der Schrift, wie die Grundsätze für die Beurtheilung, welche dort, bei den Thaten, galten.

1. Die Geschichte der Kindheit Jesu, und mehr noch seine Geburt und deren Umstände, lagen außer dem eigentlichen, geschichtlichen εὐαγγέλιον. Mögen wir also nun

---

den überdieß ganz falsche Voraussetzungen über die Bedeutung (göttliche oder menschliche) der einzelnen Benennungen Christi Statt. Noch J. A. Ernesti (Lectt. in ep. ad. Ebr. 155 ss.) findet jene Lehre im N. T. vorgezeichnet.

*) Sonnerat Reise n. Ostind. I. 145. Müller, Gl. der Hindu's, 385 ff. Rhode rel. Bildung u. s. w. d. Hindu's, II. 65. Diese Incarn. (wiederkehrend, und durch die gesammte Natur) drücken bekanntlich nur Welterneuung aus. Sie werden unbegreiflich oft, noch jetzt, mit der kirchl., ja mit der biblischen Lehre zusammengestellt.

**) Neben Wetstein a. O. vgl. *Valckenar.* schol. zu AG. 14, 12. Dafür war mehr das Wort, ἐπιδημία, als ἐπιφάνεια (mehr von Götterzeichen) im Gebrauche. Der Neuplatonismus hat hiebei oft christliche Formeln angewendet. Vgl. Boisson. z. Eunap. I. 138.

von den Erzählungen bei Matthäus (1, 20. *)) und Lukas (1, 35.), über dieselbe annehmen, daß sie ursprünglich den Schriften beigegeben gewesen, oder, daß sie auf irgend eine Weise hinzugekommen seien: immer stehen sie, schon in ihrer historischen Auctorität, unter dem eigentlichen Evangelium. Aber auch als Sagen, sind sie wenigstens so charakteristisch für diese Zeit und das Urchristenthum, als in sich ehrenwerth. Nur haben sie nicht die geistige Bedeutung für uns, wie für jene Zeit; auch die Glaubenslehre bedarf ihrer nicht: sie gehen für uns in die gesammte höhere Christologie über, und sind in und mit dieser aufzufassen und zu halten. Mit der Idee der Menschwerdung streitet übrigens die Sage und Annahme von dem Uebernatürlichen in der Geburt Jesu, eben so wenig als mit den Erzählungen der Evangelien von der Geistesmittheilung erst in der Taufe **). In den beiden Berichten von dieser bemerken wir nur geschichtlich: daß sie 1) ohne irgend einen bestimmten, didaktischen oder gar polemischen, Zweck, ***) vielmehr nur für die übergewöhnliche Würde und Erhabenheit Jesu, †) mitgetheilt werden;

*) V. 18. ist übrigens kein Grund (Beza, Wassenbergh) das, ἐκ πν. ἁγ. für unächt zu halten. — Anerkannt ist es dann auch wohl unter uns, daß Gal. 4, 29. ἐκ πνεύματος γεννᾶσθαι, nicht jenen Begriff ausdrücke. Es hat nur die unbestimmte Bedeutung (gleich dem κατ' ἐπαγγελίαν, entgegengesetzt dem κατὰ σάρκα) nicht auf gemeine Weise. Ebensowenig Hebr. 7, 3, wo vielmehr das höhere Wesen Christi, im ἀπάτωρ u. s. w., gemeint ist.

**) Abhandll. über die Empfängniß vom h. Geiste: Schmidt, Bibl. f. Kr. u. E. I. 101 ff. 400 ff. Henk. N. Mg. III. 321 ff.

***) Am wenigsten für die Anamartesie; wie die Kirche sie gewöhnlich anwendete. (Aug. ench. 34. quem fides matris concoperat.)

†) Daher die alte Kirchenmeinung nicht unpassend, wiewohl auch nicht im Sinne der N. T. Berichte, die Begriffe vom Logos und h. Geiste bei diesem Ereignisse vertauschte. Dieses (der Logos habe den Menschen Jesus geschaffen) wurde eine reiche Quelle von Dogmen. — Eine andere Beziehung findet sich auch durchgängig in der alten Kirche: dem Täufer Johannes wurde im Ge-

2) ferner zwischen ihnen und den Mythen der alten Welt von Jungfraugeborenen (παρθενογενεῖς) *) ein großer Unterschied bleibe. Diese waren denen von physischen Göttersöhnen ganz gleich, während jene nur das Verneinende, die göttliche Macht an der Stelle des Irdischen, aussprechen sollen. 3) Endlich nicht Zeitvorstellungen, viel weniger aber Jes. 7, 14, zur Entstehung jenes Glaubens im Urchristenthum, beigetragen haben: wenn man auch nachweisen könnte, daß die Juden jener Zeit der ganzen Stelle Messianische Deutung gegeben hätten.

Von den übrigen wundervollen Ereignissen dieser Periode, der Kindheit Jesu, gilt im Allgemeinen dasselbe.

2. Die Auferstehung Jesu trat, als Factum von unmittelbarer, großer Bedeutung und Würkung ein. Ohne weitere Erörterung, wurde sie denn, wie die Wunder Jesu, bald der inneren Kraft und Herrlichkeit (Joh. 2, 19. 10, 17. Röm. 1, 4.) bald den göttlichen Kräften beigelegt, welche sich mit Jesu vereinigt hatten. (AG. 2, 24. 13, 30. 2 Kor. 13, 4. Eph. 1, 19. f. u. a.) Ihren Erfolgen nach **) endlich wurde sie bald für sich, als Ausdruck des Sieges über den Tod, bald in Beziehung auf seinen Uebergang zum himmlischen Leben; und so bald in Beziehung auf die Menschen, bald in der auf Jesum selbst (Röm. 1, 4. 14, 9.) dargestellt. (Vgl. oben S. 82.) In allen Bedeutungen und Beziehungen also ist diese Auferstehung bei den Aposteln die Bestätigung der christlichen Sache; und ohne sie wäre der Glaube

---

gensatze von jener übernatürlichen Geburt Jesu durch den Geist, eine Geisteserfüllung vor seiner Geburt (nach Luk. 1, 15. 44?) beigelegt. Iuvenc. hist. ev. 1, 21. Clausum quem spiritus ipsis visceribus matris complebit numine claro.

*) Georgii Alph. Tibet. XIV. s. 36. ss. (Die fremden Sagen seien Entstellungen des chr. Dogma). Bauer, Th. N. T. 1, 315. ff. Rosenmüller, über die Geburt des Heilandes von d. Jungfrau. Gabl. J. f. a. th. L. III. 253 ff.

**) Vgl. Köster, Immanuel. 97.

leer und eitel (κενή — ματαία ἡ πίστις 1 Kor. 15, 14. 17 *)) gewesen.

3. Der Tod und das Begräbniß hatte im jüdischen, noch gemeinhin (wie wir oben sahen) bestehenden Volksglauben, das Hinabsteigen der Seele in das Todenreich bei sich **). Beides steht denn also AG. 2, 27. vgl. Ps. 16, 10) einfach neben einander. Aber nicht nur der allgemeine Gedanke der alten Welt, daß der Mensch im Tode fortriebe, was er im Leben gethan hätte; führte die Vorstellung weiter bei den Aposteln. Sondern eben jene höhere Ansicht von dem Geschicke Jesu; und hier besonders noch der Gedanke, daß mit dem Tode Jesu sich der göttliche Heilsplan immer offener und größer entwickelt habe. Aber dieses Bild von der Würksamkeit Christi unter den Todten wird nun selbst wieder auf mehrfache Weise von den Aposteln ausgeführt. 1 Petr. 2, 19. vgl. 4, 6. Verkündigung (sogar, oder auch allein) unter denen, welche im Leben als die Gottlosesten gegolten hatten. Denn es ist, nach dem Parallelismus beider Stellen, und selbst den Worten nach, unmöglich, an ein anderes, ein irdisches oder ein himmlisches, Ereigniß zu denken ***). — Eph. 4, 9. vgl. Kol. 2, 15. (ohne Zweifel im Sinne parallel) Sieg oder Ankündigung des Sieges über die Mächte der Unterwelt †).

*) Grundlos, und ohne Erfolg und Segen.

**) Die bekannten Schriften: *Pott.* exc. 3. ad epp. Petr. 329 ss. (Vogel, Gabler. J. f. a. th. Lit. V, 309 ff. Gabler das. 417 ff.) *Clausen*, dogmatis de desc. C. ad inf. hist. bibl. atque eccles. Koph. 819.

***) Unter den übrigen Erklärungen der St. würde immer die den Vorzug verdienen, (aber ist dem τοῖς ἐν φυλ. πν. nicht angemessen), welche in sie eine Verkündigung durch Noa legte. Vgl. 2, 2, 5. — Dieser Darstellung ist parallel die des Hermas, Past. III. 9, 16. Sibyll. VIII. 743. ἥξει εἰς Ἀΐδην, ἀγγέλλων ἐλπίδα πᾶσι.

†) So Acta Thomae S. 20. Vgl. Thilo, dort und, Kirchenhist. Archiv, 1823. 4. H. 106. ff. — Die übrigen auffallenden Sei-

Diese mußte erfolgen, damit die Geistesgabe mitgetheilt werden konnte; sie, welche sich vornehmlich auf das ewig geistige Leben bezieht. (Und dieses leitet der Apostel dort schon aus dem, ἀνέβη, in der Stelle des Psalms, 68, 19, ab; indem er darin die Bedeutung, wieder hinaufsteigen, findet *)).

Also selbst durch die niedrigsten und schauervollsten Stellen des menschlichen Geschickes, sei ihm seine Erhabenheit und seine Bestimmung gefolgt.

4. Die sogenannte Himmelfahrt gehörte in den Umkreis jener höheren Ansichten und Darstellungen, nicht nur als ungemeines Ereigniß, und als ein übermenschlicher Schluß des Lebens Jesu; sondern, seiner Bestimmung angemessen, welche nur geistiges Fortwürken für seine Sache erforderte. Nirgends begründet ist die Behauptung (auch Kaiser's, bibl. Th. I. 83), daß Christus sonst in den Evangelien, besonders bei Matthäus und Johannes, unsichtbar, aber irdisch, fortwürkend, beschrieben werde: überhaupt, daß sich anderwärts in den Evangelien, andere Vorstellungen über die letzten Geschicke Jesu auf Erden angedeutet hätten.

---

ten der Stelle an die Epheser, bedürfen hier keiner Erörterung. Statt des Nehmens, erwähnt Paulus (und mit ihm, ohne Zweifel selbständig; doch vgl. nebst Walton, Carpzov. Crit. S. 623: auch die syrische Uebers.) ein Geben; indem er das Wort verstand: zu sich nehmen, um es zu verschenken, und das באדם zum Substantiv, nicht zum Verbum, zog.

*) Herder, Erltt. des N. T. 154. ff., bringt mit vielen Aelteren, auch die Erzählung, Matth. 27, 52, mit dieser Höllenfahrt, nicht richtig in Verbindung. Aber jene nur so, daß er diese, als Allegorie vom Erfolge des Todes Jesu nimmt. So bisweilen die christlichen Dichter. Anthol. Pal. 1. S. 33.: ὡς θάνεν, ὡς ἀΐδαο σιδήρεα ῥῆξε θύρετρα, κεῖθεν δὲ ψυχὰς θεοκειθέας οὐρανὸν εἴσω ἤγαγεν u. s. w. — Für die Sage b. Matth. a. O. scheint uns Juvencus Ansicht die natürlichste, hist. ev. 4. 711: sic terrent omnia mundum.

Aber es ist (auch dogmatisch, und kirchlich *)) bedeutend, daß die Schriften N. T. allgemein nur von dem Erfolge dieses Ereignisses, der Aufnahme zu Gott und der Theilnahme an seiner Herrschaft, sprechen: von dieser aber das Phänomen der Himmelfahrt wohl zu unterscheiden *) sei, welche (denn Joh. 6, 62. das θεωρεῖν ἀναβαίνοντα, gehört natürlich nicht her) nur Lukas, Ev. 24, 51 (διέστη καὶ ἀνεφέρετο) und AG. 1, 9. (ἐπήρθη καὶ νεφέλη u. s. w.) berichtet **). Jene, Mark. 16, 19. Eph. 4, 8. 1 Tim. 3, 17 und das ὑπάγειν beim Johannes.

Auch hier gestaltete sich der Glaube des Urchristenthums selbständig und eigenthümlich. Denn das Judenthum kannte keinen Messias, welcher verschwinden sollte, um den geistigen Kräften Platz zu machen (Joh. 12, 34. 16, 17.); und die prophetischen Stellen, Ezech. 11, 23. Zachar. 14, 4. sind auch von der kabbalistischen Deutung nicht auf ein solches Ereigniß mit der Person des Messias, hingeführt worden. Der Oelberg ist hier nur, als der andere heilige Berg, der außer der Stadt, erwähnt worden: in der ersteren Stelle, als Ruheplatz für die göttliche Herrlichkeit, indem sie die Stadt verläßt; in der anderen als der, für die feindselig heranziehende Gottesmacht.

---

*) So schon Griesbach: sylloge locorum N. T. ad adsc. C. in coelos spectantium. Opuscc. II. 471 ss. *Ammon.* hist. adsc. C. in coelos biblica. 800. und N. opuscc. th. Vgl. Schulz, Lehre vom AM. 63. Usteri, Paul. Lehrbgr. 173. Eine Vermischung jener beiden Gegenstände lag auch in der (Horstischen) sogenannten ideellen Ansicht; Baur, ü. den praktisch-idealen Gesichtspunct, aus welchem die Himmelf. J. angesehen werden soll. Flatt. Mag. XVI. 173 ff. Die gewöhnlichen, vertheidigenden Darstellungen (s. dogmat. Liter.) von Seiler, Himly u. A. (vgl. angef. Mag. VIII. 55 ff.) gehen eben so wenig die eigentliche evangelische Geschichte an.

**) Für diese Stellen allein können also die Bilder und Vorstellungen der alten Welt von sichtbarer Aufnahme in den Himmel, angewendet werden.

Von allem diesen nun führen uns die Schriften des N. T. selbst, auf die christliche Hauptsache, hin. Diese liegt in der ewigen Bedeutung der Person Christi, und in der Offenbarung für die ganze Menschengeschichte, deren Epoche in seinem Werke gelegen habe. Die Dogmatik kann und soll es darlegen, wie unberechtigt und ungenügend, nur scheinbar klar und bedeutend immer diejenigen Erörterungen gewesen seien, welche tiefer gehen, und Art und Grenzen der göttlichen Einwürkungen und Gegenwart hierbei auffassen wollten.

53.

In dem Werke Jesu, dessen Idee und letzter Zweck die Stiftung des göttlichen Reiches bleibt, werden immer, und den prophetischen Darstellungen ganz gemäß, Sündenvergebung und Mittheilung des göttlichen Geistes noch besonders hervorgehoben; aber nur als Bedingung und als Weihe für die neue Menschenvereinigung zur Sache Gottes auf Erden. Auch die Verkündigung Johannes des Täufers hatte, eben, weil sie zunächst auf die zu erfüllenden Bedingungen gerichtet war, von jenen beiden Würkungen vornehmlich gesprochen.

Das Wesentliche und der Endzweck des Evangelium, also die Bestimmung Jesu, ging auf etwas Dauerndes, Bleibendes; wie es oben, an mehren Stellen dargelegt worden ist. Dieses sprechen unter anderen Joh. 14, 6. *)

---

*) Ueber den (grammat. und dogmat.) Sinn der St., s. Lücke und Tholuck. Die Worte, ἀλ. und ζωή, scheinen das Wohin auszusprechen. „Er der Weg, und, wie schon jetzt zur Wahrheit, so jetzt und künftig zum höheren Leben, der Gemeinschaft Gottes.“

und 1 Kor. 1, 30. *) aus. Das Heil, wie die Apostel jenen Endzweck Jesu oft, zusammenfassend, nennen **); begreift auch dieses, wie die, obengenannten, vorbereitenden Erfolge: und bei dem Ersteren, sowohl die Verbesserung des Lebens (Phil. 2, 12. 2 Thess. 2, 13), als die Bestimmung zur Seligkeit (Eph. 1, 13. 1 Thess. 5, 8. 2 Tim. 2, 10.), also, das Innere und das Aeußere. Auch der Messianismus des Judenthums richtete sich vornehmlich auf einen bleibenden Zustand, auf die neue glückliche Zeit. Also stehen jene beiden Vergünstigungen, nur als vorangehende Bedingungen da. In diesen Begriffen liegen aber die größten Misverständnisse, welche in der Kirche über apostolische Lehren herrschen.

1. Sündenvergebung ist im hebräischen Sprachgebrauche, wie im gesammten der alten Welt, ***) Aufhe-

*) Der Weisheit (im Gegensatze zu der, im Vorigen beschriebenen, Weisheit der Welt) steht an der Seite δικαιοσύνη, wahrhafte Gottgefälligkeit (welche, nach Paulus, weder im Judenthum, noch im Heidenthum, lag) und diese, in Heiligung und Erlösung bestehend. In jedem Falle gehören die Worte zusammen; und nicht (mit L. Bos, Nösselt u. A.) δικ. ἀπολ. zu ὑμεῖς. Vgl. Pott u. Heydenreich d. d. St.

**) Neben bekannten Schriften über σωτήρ und σώζεσθαι (über die, zugleich negative und positive, Bedeutung, und den höheren Sinn der Worte) vgl. *Schlaeger.* de Diis hominibusque servatoribus. Amst. 737., Paulus Comm. N. T. I. 63 ff. — Am häufigsten haben diese Worte im N. T. die allgemeine Bedeutung, Messianische Rettung, Beglückung. Luk. 1, 69. 77. AG. 4, 12. 13, 26. Joh. 4, 22. Röm. 13, 11. Wo Gott selbst den Namen führt (1 Tim. 2, 3. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4) geschieht es immer, in Beziehung auf die Sache Jesu.

***) *Vitring.* Obss. IV. 34. *Noesselt.* quid sit, Deum condonare hominibus peccata, poenasque remittere? 793. Süßkind, ist unter Sündenverg., welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen? Flatt. Mag. III. IV. *I. G. Schmid.* comm. 2, in quibus remiss. pecc. notio biblica indagatur. Ien. 796. Und die Schrr. von der Rechtfertigung im Folgenden.

bung, Erlassen der Strafen, welche die Sünde verschuldet hat: es ist gleichgültig, ob es diese unmittelbar, oder entfernter bedeute; nur innere Erfolge, solche im Gemüthe, zeigt Sündenvergebung nirgends im Alterthum an. Der Begriff hängt mit dem von positiven Strafen der Gottheit nothwendig zusammen *). Der Hebraismus stellt denselben denen der Ausrottung, der Verwerfung vom Antlitze, des Todes, entgegen. — Niemals aber erscheint Sündenvergebung als Zweck einer göttlichen Sache und Veranstaltung: sie machte nur die Vereinigung oder die Wiedervereinigung Gottes zu einem bleibenden Zustande möglich; und man fand sie besonders darum nöthig, weil dieses neue glückliche Dasein durch Gott bereitet, gegeben werden mußte, und er schon hierzu aufhören mußte den Menschen zu zürnen **). Doch hat der Ausdruck auch oft im A. T. die allgemeine Bedeutung, vom Uebel befreit werden; so wie das Wehethun, durch die Formel, der Sünde gedenken, bezeichnet wird ***).

Vor der messianischen Zeit her wird durchaus eine Sündenvergebung für das ganze Volk, von den Propheten verkündigt †): 5 Mos. 32, 43. Jes. 43, 25. Jer. 31,

*) Die, für den Begriff wichtige, Erzählung, Matth. 9, 1—8. M. 2. L. 5, unterscheidet nicht Sündenvergebung und Heilung, (in welchem, unmittelbarem oder mittelbarem, Sinne diese auch jenen Namen hier führen möge), sondern die — auch unter den Juden gangbare — Ankündigung derselben, und die würkliche Verleihung.

**) Die Psalmen stellen diese Sündenvergebung, in ihrer Nothwendigkeit für das einzelne Menschenleben, dar, 32. 51. 103, 2. 12. and., vgl. Sprüchw. 28, 13. Nicht nöthig also, solchen Stellen besondere Zeit- und Ortsbeziehungen beizulegen.

***) Jes. 38, 17. Jer. 16, 17. Hos. 7, 2. Ps. 90, 8. 109, 14. Vgl. Scheid. cant. Hisk. 227 ss.

†) Dagegen Mich. 7, 9, im Namen der Besseren des Volkes, auch die Bereitwilligkeit ausgesprochen wird, die Sündenstrafe völlig zu tragen. Diese beiden Gedanken, jener, (wie der von

34. 50, 20. Ezech. 33, 16. 36, 25. 37, 25. Zach. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24. Dann sollten die glücklichen Zeiten eintreten *). Vgl. Matth. 1, 21. Luk. 1, 76 f. Joh. 1, 29. AG. 2, 36 ff. 3, 17—19. 5, 31. 26, 18. (Vgl. 11, 18. abwechselnd mit ἄφεσις ἁμ., ζωή), Stellen, welche die Volkserwartungen, jener Verkündigung gemäß ausdrücken.

Es war eine falsche Ansicht, welche sich doch frühzeitig schon herrschend gemacht hat: daß die Apostel die Bestimmung Christi in die Erwerbung der Sündenvergebung gesetzt hätten; sowie es falsch war (oben schon hiervon) daß man ihn überhaupt nur der Sünde wegen erschienen achtete. Die Sündenvergebung bedeutet vielmehr auch bei den Aposteln, nur, den göttlichen Beschluß, ungeachtet der Sünden und ihrer Schuld, mit dem Menschengeschlechte in eine neue Vereinigung zu treten, und diese selbst zu veranstalten. Besonders tritt dieses 2 Kor. 5, 19. und Kol. 2, 13. hervor **). Aber, wurde von den Propheten dieses, als ein Act der göttlichen Gnade dargestellt,

---

würklicher Sündenbüßung, Jes. 1, 25 ff. 40, 2) und das Verlangen nach Sündenvergebung, wechseln überhaupt in der alten Welt mit einander ab; doch so, daß dieses, in den bestimmten Aeußerungen, immer vorherrscht. Vgl. dort 18 ff., zugleich eine, das Wesen der Sündenvergebung erläuternde, Stelle.

*) Immer wiederholte Sündenvergebung auf Neue, oder frei: 2 Mos. 34, 6 f. u. ähnl. 1 K. 8, 33 f. Jer. 3, 7 ff. 36, 3 u. s. w.

**) Von Alters her wird dort unrichtig, καταλλ. und μὴ λογιζ. ἁμαρτίας, für gleichbedeutend genommen, da dieses vielmehr das Antecedens von jenem ist, wie in der zweiten Stelle das, χαρισ. τὰ παραπτώματα. Sehr richtig, und nach diesen Stellen, Augustinus, fid. et symb. 10: Deus nos sibi reconciliavit, delens omnia peccata, et ad vitam novam nos vocans. Vgl. Theodoret zu Röm. 3, 8: durch die Lehre von Gnade und Vergebung, wollte Paulus nur τοὺς τῷ κηρύγματι προσιέντας θαῤῥεῖν κελεύειν, ὡς τῆς ἀφέσεως τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων ὑπὸ θεοῦ δεδομένης.

und nicht unmittelbar mit der Person des Messias verbunden; so stellen es die Apostel als Werk und Verdienst Christi selbst dar. Doch dieses im Folgenden.

2. Hierbei bemerken wir noch, daß der Mittlername *) für den Messias und für Jesum sich in der apost. Sprache niemals zunächst auf diesen Gegenstand, auf Sündenvergebung, bezog: wohin die lateinische Kirche ihn gewöhnlich gedeutet hat, während die griechische eben so unrichtig in ihm die Verbindung der beiden Naturen ausgedrückt fand. Es war kein messianischer Name unter den Juden **); sondern, nach 5 Mos. 5, 5, der gangbare für den Moses (סַרְסוּר unter den Juden: בֵּינוֹנִי war nicht dafür gebräuchlich) und in Beziehung auf die Gesetzgebung oder den Bund mit dem Volke: dem ἑρμηνεύς der Griechen entsprechend ***). So gebrauchte auch die Sprache des N. T. den Namen von Jesu, als Bundesvermittler, Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24; und der Name, ἔγγυος 7, 22, ist nur wenig bedeutsamer. Auch im Zusammenhange

*) Im Allgemeinen über diesen Begriff, Wetstein und Winer zu Gal. 3, 19. *Carpzov*. Exercc. Phil. ad Ebr. 365 ss. Heinrichs Exc. 2. z. Hebr. Knapp, Scrr. v. arg. 263. (stellt mit Unrecht die Bedeutungen, interpres und conciliator zusammen).

**) Der Name, Metatron, vom Messias gebraucht, entspricht allerdings, unter den gangbaren jüdischen, dem μεσίτης am meisten. Buxtorf. Lex. h. v. u. A. vergleichen ihn zu diesem. (Oben S. 307.)

***) Bei Josephus, Arch. 4, 6, 7. (von Gott als Schiedsrichter, wie Alex. Hiob 9, 32.) 16, 2, 2. (Menschen, als Fürbitter). Beim Philo wechselt μεσίτης häufig mit διαιτητής in der Bedeutung von Fürbitter ab. Vit. Mos. III. 678. (Mang.: διαλλακτής.) Eunapius, Vorr.: ἦν τι θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μέσον — mit Recht von Boissonade, 1. 137, von einem Dämon erklärt. Wie bei Plato μεταξὺ θεῶν καὶ ἀ. — Zweideutig ist der Gebrauch des Wortes in der bekannten Stelle des Plutarch, welche Mithra den μεσίτης von Ormuzd und Ahriman nennt: aber wohl nicht (Rhode, Alter morgld. Urk. 126) als Vermittler für die Erde bei diesen, sondern auch als Mittler zwischen diesen.

von Gal. 3, 20 ff., liegt die Bezeichnung des Vermittlers für Jesum. 1 Tim. 2, 5, hat den Namen von der Beziehung auf Bund und Gesetz, hinweg, auf das ganze Werk Jesu hinbezogen: jedoch auch, ohne den Begriff von Versöhnung *).

Von der Geistesmittheilung unter dem Messias, sind sowohl die prophetischen Ankündigungen, als die apostolischen Anwendungen, oben schon aufgeführt worden. In ihm fand das Urchristenthum die volle, höhere Weihe für die Gesellschaft und ihr Werk. In gleicher Maße also, wie Jesus gekommen ist, Sündenvergebung zu stiften; ist er, nach den Aposteln erschienen, um den heiligen Geist zu verleihen.

4. Ganz angemessen, und historisch-glaubhaft, wird nun gerade vornehmlich diese zwiefache Bedingung der Messianischen Beglückung, dem Vorläufer des Messias, Johannes dem Täufer, in den Mund gelegt. Sündenvergebung, Joh. 1, 29. vgl. Luk. 1, 77. (Denn dort läßt die Zusammenstellung der beiden Sätze wohl keine andere Erklärung zu **): *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* läßt sich auch nicht schlechthin mit *αἴρ. τὰς ἁμαρτίας*, 1 Joh. 3, 5. 8., vergleichen; und, was das Lammesopfer anlangt, welches nach jener Erklärung unstreitig in der Stelle beschrieben würde, so haben wir dabei nicht zu ängstlich den Levitischen Cultus zu vergleichen. Es ist eine Bildervermischung — Sühnopfer, Milde, Demuth — vielleicht durch Jes. 53, 7, veran-

---

*) Denn das *διδόναι ἑ. ἀντίλυτρον* V. 6, gehört nicht zum Begriffe des Mittlers; sondern führt das Verdienst Jesu aus: der zur Rettung Aller gewürkt habe. Uebrigens ist hier das Heil auch nicht in die Sündenvergebung, sondern in die sittlichen Erfolge Jesu, gesetzt.

**) So Storr: grammatische Bemerkk. über Joh. 1, 29. Flatt. Mag. II. 193 ff. *Gabler.* meletemata in l. Io. 1, 29. Ien. 808 s. 4 Progr., als Zusammenstellung der Meinungen über d. St.

laßt *); und offenbar erscheint ja dieselbe wieder 1 Petr. 1, 18. und in den Bildern der Apokalypse, 5, 6. 13, 8. Uebrigens lagen sich die Begriffe dessen, welcher Sündenvergebung schaffte, und des Sühnopfers, in der israel. Denkart und selbst in der Sprache sehr nahe.**).) Geistesmittheilung wird vom Täufer verkündigt, Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Joh. 1, 33. (Ob nun diese Taufe, als eine mit Geist, als ihrem Stoffe, oder, verbunden mit Geistesgaben, gemeint sei). So entsprechen diese Verkündigungen genau der des annähernden Gottesreiches und der Verpflichtung auf den, welcher nun erscheinen sollte (εἰς τὸν ἐρχόμενον) und zur Sinnesänderung (εἰς μετάνοιαν); da ja auch die Propheten immer die Sündenvergebung an eine gewisse Würdigkeit des Volkes geknüpft hatten, und der Vorläufer eben so wohl Anforderungen, als Verheißungen, auszusprechen hatte.

Eine andere Christologie hatte Johannes d. T. überhaupt nicht (den Evangelien zufolge) als die der Propheten A. T. gewesen war ***). Weder eine höhere, (von welcher man dann gewöhnlich annimmt, daß sie Joh. 1, 30. 3, 30 f., ihm nur vom Apostel, Johannes, beigelegt worden sei) noch eine niedere, auf blos äußerliches Glück, oder eine äußerliche Errettung, gerichtet. Ja die

---

*) Oder auch durch das Paschalamm, das zwar (Spencer. II. 4, 1.) den Juden selten als versöhnend, und als Typus des Messias, galt; aber doch stets als geheimnißvoller Typus des Zukünftigen. So denn auch 1 Kor. 5, 7. wiewohl auch hier nicht als Vorbild des Sühnopfers. Doch als versöhnendes Blut, sammt der Beschneidung (nach Ezech. 16, 6, was von mehrfachem Blute verstanden wurde) z. B. in Pirke Elieser.

**) Wir haben also nicht nöthig, in den Worten gerade eine bestimmte Hindeutung auf einen, durch Stellvertretung versöhnenden, Tod anzunehmen.

***) (Hemsen) Nonnulla de christologia Io. bapt. 824. (Nur nicht die Erklärung S. 8. von Joh. 1, 29, aus einer falschen Uebersetzung.)

Hoffnung des Volkes tritt bei dem Täufer unzweideutig, aber eben in der altprophet. Denkart, in rein moralischer Bedeutung und Gestalt hervor. Aber, sofern das Evangelium sich auch über das Prophetenthum erhob, wird Matth. 11, 11. Luk. 7, 28. (wenn das μείζων anders, nicht blos den anzeigt, welcher zu höheren Würden gelangt sei) der Geringste im Gottesreiche über Johannes gesetzt.

Die geschichtlichen und archäologischen Schwierigkeiten bei der Person und Würksamkeit des Täufers, gehen die gegenwärtige Untersuchung wenig an *). Nur möge es hier angedeutet werden, daß die Evangelisten, in Bezug auf das persönliche Verhältniß zwischen Jesus und Johannes, in keinem würklichen Widerspruche stehen: wenn man sie, auch mit der gewöhnlichen Ansicht, so versteht, daß der Täufer nur die bevorstehende Erscheinung des Messias gekannt, aber von der Messianität Jesu erst bei seiner Taufe habe überzeugt sein wollen; und Matth. 3, 14, nur von höherer, persönlicher Bedeutung überhaupt die Rede sei **). Dann aber möchte die (nicht zu entscheidende, überhaupt aber sehr weitschichtige) Frage über das Alter der jüdischen Proselytentaufe ***) wohl in keinem eigentlichen Zusammenhange mit

*) Nach den früheren Abhh., von Cludius und e. Ungen. (Henk. N. Mag. VI. 373 ff. Mus. II. 513 ff.) und ähnlichen; ist Person und Sache des Täufers neuerlich in Erwägung gezogen worden von Planck. Gesch. des Chr. in d. P. s. Einf. I. 113 ff. Leopold, Jo. d. T., eine bibl. Unters. 825. (*Abegg* de Io. bapt. or. 820. *D. Bax* spec. de Io. bapt. Roterd. 821).

**) Die Anfrage bei Jesus, Matth. 11, 3. Luk. 7, hat, wenn man Nichts in sie hineinträgt, gewiß keine Schwierigkeit, und ist dem Früheren ganz gemäß. Bengel, Archiv I 771 ff.

***) Nach den früheren, bekannten Abhh. (schon vor Danz, und Wernsdorf; von Selden, Limborch; und im Gegentheile, Voetius u. A.) Ziegler, ü. die Joh. Taufe, als unveränderte Anwendung der jüdischen Prosel. Taufe, u. ü. d. Taufe Christi, als Fortsetzung der Joh. Taufe. Th. Abhh. II. 132 ff. Bengel,

der Johanneischen Taufe stehen. Durch die Hindeutung auf einen solchen Ritus hätte diese sich ja auch selbst, entweder als überflüßig, oder als etwas Niedrigeres, dargestellt. Auch mit den anderen, jüdischen Waschungen und Taufen, stand sie nicht in Zusammenhang *). Sondern (wie schon die Fragen, Joh. 1, 25. bezeugen) nur mit dem Messianischen Bilde von der sündentilgenden, sühnenden, Taufe, nach Ezech. 36, 25. 37, 23. Zachar. 13, 1. Und so, als einen erwarteten (nicht als einen gewöhnlichen) Ritus, scheint ihn auch Josephus zu nehmen, Arch. 18, 5, 2, und auf seine Weise, vom Messias weg, mehr im Sinne der griechischen Mysterientaufe, zu deuten.

54.

In der apostolischen Lehre wurde aber das Eine von diesen vorbereitenden, bedingenden, Ereignissen und Gnadengaben, die Sündenvergebung, vornehmlich an den Tod Jesu geknüpft. Dieses geschieht übrigens auf mannichfache Weise: auch wird sowohl jener Erfolg noch auf andere Art begründet und nachgewiesen, als dieser Tod noch unter den verschiedensten, anderen Gesichtspuncten dargestellt. Auch dieser ganze, wichtige und umfassende, Kreis von Lehren und Begriffen, lag nur in Gemüth und Anschauung der Apo-

---

u. das Alter der jüd. Proselytentaufe. 814. und, Archiv II. 740 ff. (Es scheint uns, als müsse in den Materialien für diesen Gegenstand noch Vieles genauer, für die jüdisch-christliche Archäologie, gesichtet werden.)

*) *Βαπτισμὸι διδαχῆς*, nach der, oben angedeuteten, Erklärung von Hebr. 6, 2. *van Dale*, hist. baptismorum ebr. et chr. An Diss. super Aristea. Amst. 705.

stel; und weder jene Zeit, noch das A. T., gab etwas Mehr dazu her, als vorbereitende Vorstellungen.

Die protestantisch-kirchliche Lehre vom Verdienste des Todes Jesu, weicht von der des N. T., schon durch den Begriff der Sündenvergebung ab; wie das Vorige entwickelt hat. Durch diesen wird aber die Sündenvergebung nicht allein auf das Zeitalter Jesu, oder die Juden und Heiden, welche übertraten, bezogen *); (in der Rede, AG. 13, 39. wird sie nur im Gegensatze zum Unzureichenden der Mosaischen Anstalt beschrieben): diese Nichtbeachtung der Sünde, um für das Heil der Menschen zu sorgen, wiederholt sich, nach der apost. Lehre, bei jedem Einzelnen, auch dem schon Christgewordenen, wenn er sich zum Evangelium innig-hoffend hinwendet. Dieses liegt auch in den Paulinischen Darstellungen **): ausdrücklich wird es 1 Jo. 2, 1. 2. gesagt, und im Briefe an die Hebräer ausgeführt (Vgl. 9, 12. 10, 14) ***).

Aber mehr noch weichen jene beiden Lehren darin von einander ab, daß die Sündenvergebung bei den Aposteln, weder allein so, im Tode Jesu, begründet, noch dieser in jener Beziehung allein dargestellt wird. Der Tod Jesu ist ihnen (wie er unerwartet, schreckend, eingetreten war, und sich doch in freudige Ereignisse aufgelöst hatte, obwohl fortwährend ihnen geheimnißvoll, den Uebrigen aber, Juden und Heiden, verhaßt und lästerlich †)) ein hohes

*) Löffler, über die k. Genugthuungslehre. 1794. Schrr. I. Semler (vgl. Paraphr. 1 Jo. a. St.) fand sogar in der chr. Sündenvergebung nur das, daß der jüdische Vorwurf, die Heiden seien Sünder, durch Jesum aufgehoben sei.

**) Auch, wie oft schon bemerkt, in der Parallele zwischen den beiden Adam's, wenn hierbei gleich nicht vornehmlich von der Sündenvergebung die Rede war.

***) Damit kann 10, 26, nicht streiten: diese Stelle redet von den Sünden aus Trotz und Bösartigkeit.

†) In allen diesen Beziehungen mußte Paulus gerade vor

Symbol für freie, mannichfache Deutung. Aber selbst in der Bedeutung als Versöhnungsmittel wird derselbe im Urchristenthum, wiederum verschieden dargestellt, und niemals ganz im Sinne einer der Kirchenparteien. — Die älteste Kirche kannte denselben eben so wenig: aber immer knüpfte sie an diesen Tod, und an das Kreuz, in Bild und Begriff, ihre schönsten Hoffnungen, ihre sinnvollsten Gedanken.

1. Neben den Erfolgen des Todes Jesu *) wird die Sündenvergebung auch 1) überhaupt auf das Werk Jesu zurückgeführt; also als Gnadengeschenk Gottes dargestellt, vor dem Eintritte der eigentlichen, christlichen Segnungen; dieses geschieht besonders in den, schon berührten, Stellen, welche nur die israelitischen Erwartungen von der messianischen Sündenvergebung rein wiedergeben. 2) Der

---

Allen sich auf diesen Gegenstand, und seine Deutungen hinwenden. Eine Gleichstellung des Todes ausgezeichneter Männer, oder ihres eigenen, mit dem Tode Jesu, an sich und in Hinsicht auf den Erfolg; lag den Aposteln ganz fern. Schon darum also kann Kol. 1, 24, nicht von der Vollendung des Verdienstes Jesu verstanden werden (Heinrichs Exc. z. d. St. 244 ff.; auch nicht Phil. 3, 12), sondern es bedeutet das Ertragen der, noch übrigen, Leiden Jesu, des Todes nämlich.

*) Ueber den Tod Jesu, in biblischer Hinsicht (neben der, oft aufgeführten, Schrift von de Wette) J. D. Michaelis Ged. ü. d. L. d. h. S. v. Sünde und Genugthuung. 79. 2. A. Storr, ü. den eigentl. Zweck des Todes Jesu. Br. a. d. Hebr. II. C. A. Schwarze, ü. den Tod Jesu. 795. (Gubalke) Darstellung der Gesichtspuncte, aus welchen der Tod J. betr. werden kann. 803. Tholuck, d. Lehre v. d. Sünde u. vom Versöhner. 826. 2. A. J. Stier, Beitrr. z. bibl. Theol. (L. 828) S. 24—116. (Nur gegen die kirchl. Satisfactionslehre). Gratz Excurs ü. Sündenvergebung — über den Versöhnungstod J., Comm. z. Matth. I. 451. ff. II. 309 ff. Klaiber, d. Lehre von der Versühnung und Rechtfert. d. Menschen. Tüb. 823. Osiander, Idee'n zu e. pragm. Darst. d. Paul. Versöhnungslehre. Tzschirn. Mag. f. chr. Pr. I, 1, 2.

würdigen Gesinnung der Menschen zugesagt. Matth. 6, 12. 14. 18, 21 ff. Luk. 7, 47. 18, 14. Jak. 5, 15. 20. Doch bemerken die Protestanten sehr richtig, daß diese Aeußerungen an sich, einer Versöhnungsanstalt nicht widersprechen würden: sie sprechen von keinem Verdienste des Menschen, und bezeichnen doch nicht den Grund der Sündenvergebung bei Gott*). Noch leichter ließen sich diejenigen Stellen hereindeuten, welche die Reue und Besserung (μετάνοια) als Bedingung der Sündenvergebung, darstellen. Selbst in den Apokryphen A. T. braucht von einem eigentlichen Gutmachen der Vergehungen, und besonders durch gewisse, einzelne, Werke, nicht die Rede zu sein; sondern auch nur von Sündenvergebung für die Würdigen, deren Gesinnung sich in gottgefälligen Werken darlege**).

2. Vom Tode Jesu selbst finden sich im N. T. auch mehre, ganz allgemeine Ausdrücke, aus denen sich entweder an sich, oder überhaupt, nicht die, hier gerade ausgesprochene, Vorstellung abnehmen läßt. Dahin gehören: für die Menschen, anstatt ihrer, um ihrer Willen (ὑπὲρ, ἀντὶ, διά) ***), aber auch, Rettung, Erlösung und Versöhnung der Menschen mit Gott. Jene alle geben nur den Begriff des Vortheiles, des Heiles für die Menschen; keinen bestimmteren vom Zwecke und von den Mitteln, welche dafür angewendet. Aber Erlösung giebt (ohne Bestimmung des Mittels, und der Macht, von welcher die Menschen befreiet seien) nur den einer Beglückung mit eigener Aufopferung: wie denn, als das λύτρον, auch immer das Leben Jesu

*) Vgl. prot. Ausll. zu Luk. 7.

**) Sir. 3, 3. 14. 28, 2 ff. Aber: Reue verschafft Sündenvergebung, 17, 29. 18, 28. 32, 3. Die bekannte Stelle, Tob. 4, 10.

***) Raphel. animadvv. e Xen. 205 s. Lamp. ad Io. II. 655. Wolf. cur. Io. 11, 50. (Für den kirchl. Begriff oft das ὑπεραποθνήσκειν Plat. Symp. 24, und θνήσκειν ὑπέρ — Eurip. Alc. 701 gebraucht.) — 1 Kor. 15, 3. ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν —.

dargestellt wird. Zuerst Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. vgl. Joh. 10, 15 f. *) Die Versöhnung (καταλλαγή **)) ist das Friedenschaffen zwischen Menschen und Gott; welches denn auch nur von allgemeiner Bedeutung ist, und sich sowohl auf die Würdigkeit, als auf das Zutrauen zu Gott, welches wiederkehren sollte, beziehen kann. Ihm steht (Eph. 2, 18 und Kol. 1, 20.) die Versöhnung der Menschen untereinder, zur Seite. Auch Rechtfertigung und Gerechtigkeit durch den Tod Jesu, gehören zu diesen vielseitigen Begriffen ***). Die, zuerst erwähnten, allgemeinen Ausdrücke herrschen in den Evangelien vor; deren Sinn und Styl (wie ohne Zweifel auch die eigenen Erklärungen Jesu) das Ereigniß mehr nur ankündigend, oder in einfacher, menschlicher Weise darstellen ließ: wiewohl auch sie, wie wir sehen werden, bestimmtere Andeutungen geben, und Johannes auch hier weiter geht.

---

*) Bloße Befreiung (z. B. von der Sünde: Röm. 7, 24. Kol. 1, 13 steht ῥύεσθαι) bedeutet das Wort nirgends. Von λύτρον, und den entsprechenden Worten, Rosenmüller 2. Exc. z. Levit. Sie konnten von Sühnopfern gebraucht werden; waren aber in der Levit. Sprache nicht davon gewöhnlich. (Sprüchw. 21, 18. bedeutet Lösegeld für die Guten, nur Belehrungs- und Ermunterungsmittel: vgl. 11. Eher liegt Jes. 43, 3. in einer, auch uneigentlichen, Stelle, im Worte der Begriff des Stellvertretenden.)

**) Etwas Anderes ist ἱλάσκεσθαι, und die abgeleiteten Formeln. Diese haben immer den Begriff von Versöhnung. Doch findet sich auch bei ihnen, nicht die Formel: Gott versöhnen, im N. T., wie Alex. Zach. 7, 2 and. — Zu einander gehören aber die Begriffe von καταλλαγή und εἰρήνη πρὸς θεόν, (Röm. 5, 1), wie das häufigere, προσαγωγή und παῤῥησία (Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. 3, 12): jenes nicht mit εἰρήνη θεοῦ, Phil. 4, 7. (Alex. Jer. 16, 5.) zu verwechseln, und nicht mit pax Deûm (Liv. 3, 57. Virg. Aen. 3, 370) zusammenzustellen. Feindschaft Gottes in einem weiteren, nur praktischen, Sinne, Röm. 8, 7. Kol. 1, 21. Jak. 4, 4.

***) Ueber σωτηρία und das Verwandte, im Vorigen.

3. Aber es entwickeln sich neben diesen Formeln auch, bestimmt und ausgeführt, verschiedene Ansichten, Deutungen, Anwendungen jenes Todes; ohne daß eine der anderen vorgezogen und unter ihnen ausgezeichnet würde.

1) Als moralisch nothwendiges Ereigniß, von der Bedeutung eines Märtyrertodes, wird er gerade am wenigsten dargestellt. Vielleicht Matth. 16, 32: bestimmter Joh. 17, 19. (ἁγιάζω ἐμαυτόν — ἀληθεία) 1 Tim. 6, 13.

2) Als Beweis der göttlichen Liebe, Joh. 3, 16. *) 1 Joh. 4, 9. Röm. 5, 5. 8, 32 **). Menschlicherweise (vielleicht immer mit Rücksicht auf Abraham's Geschichte), oder so, daß die Menschen, als würdiger Gegenstand, dargestellt werden sollen, dem sogar das Reinste und Erhabenste aufgeopfert worden sei.

3) Als sittliches Beispiel: der Liebe, 1 Joh. 3, 16. des Diensteifers, 1 Petr. 2, 21., der Bescheidenheit, Phil. 2, 5.

Die Gnade (χάρις) Gottes und Jesu, besonders auch an dieses Ereigniß geknüpft, deutet zugleich auf Unwürdigkeit und Sündenvergebung hin.

4) Als Bundesopfer, bei der Abendmahlsstiftung und im Briefe an die Hebräer (13, 20). Schon Zach. 9, 11. wird auf das Bundesblut hingewiesen, dessetwegen das Volk mit Gott vereinigt bleibe. Diese Idee ist wesent-

*) Doch hier wird noch eine andere Bedeutung dieses Todes, wiewohl weniger bestimmt, angedeutet. Es scheint diese: daß er das erhebende Beispiel eines Durchganges zum höheren Leben geben solle. Dieser Hindurchgang wird durch das ὑψοῦσθαι ausgedrückt; welches Johannes dann (wahrscheinlich nach jenem Bilde aus der Mos. Geschichte) wiederholt gebraucht, 12, 32. 34.

**) Diesen Gedanken vom Tode Jesu stellt Usteri (a. S. 56. 71. 90. 106 and.) als die einzige Paulinische Ansicht desselben, dar, und zwar fast, wie die prot. Kirche: jene Liebe rege Gegenliebe, und mit ihr alles Gute, an.

lich von der des Sühnopfers verschieden *): und, sollte sie ausgeführt werden, so müßte die Menschheit, als das Darbringende gedacht werden, damit sich Vorsätze und Verheißungen daran knüpften.

5) Als Mittel zur Abschaffung des Mosaischen Gesetzes. Dieses auf vielfache Weise: von der Stellvertretung im Folgenden. Aber schon, indem diese Todesart als heidnisch galt **), und unter den Messiasbekennern also, da ihn Jesus gelitten hatte, die Verachtung des Heidnischen, somit das Judenthum, aufheben mußte. Dieses liegt im Allgemeinen wohl in den Briefen an die Epheser und Kolosser zum Grunde. — Dann auch, sofern mit dem Tode Jesu überhaupt die neue Religonsanstalt begonnen haben sollte, mit welcher der Mosaismus erlosch. Eph. 2, 15. So ist vielleicht auch Joh. 11, 52. der Tod Jesu gemeint, welcher die zerstreuten Gotteskinder versammeln sollte. — Einzelne, zufällige, Deutungen: Gal. 3, 13. ***) Kol. 2, 14. Auch Hebr. 7. 12. „Mit dem Opferdienste,

*) (Gabler) kurze Entwick. der N. T. Begriffe von den Absichten des Todes Jesu, aus der Grundidee eines Bundesopfers. Henk. Mag. VI. 1 ff. — Sündenvergebung gehört, im eigentlichen Sinne und unmittelbar, nicht zur Idee des Bundesopfers: doch soll dieses nicht zu Gunsten der neueren Zweifel am *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Matth. 26, 28, gesagt sein.

**) Dieses war die eigentliche Schmach jenes Todes. Andere Ansichten in: *Henke*, de eo quod inprimis ignominiosum fuit in supplicio I. C., Opuscc. 137 ss. — Die Ableitung der Trennung vom Judenthum, aus dem, „an Jesu begangenen, Justizmorde", Paulus, Comm. IV. 87 ff. 582., hat keine Klarheit: oder sie findet sich nicht bei jenen Schriftstellern, wenn sie bedeuten soll, das Gesetz und Judenthum, unter dessen Vorwand Christus getödtet worden, habe nun nichts mehr gelten können. Gal. 2, 19. *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*, hat diesen Sinn gewiß nicht. (Usteri a. O. 126.)

***) Die Flüche, welche auf diese Todesart gelegt worden waren, können nicht mehr Statt haben; und so hat das Gesetz selbst seine Kraft und Bedeutung verloren.

der nun nicht mehr Statt habe, sei die Mosaische Anstalt selbst untergegangen."

6) Als Stellvertretung für die Menschen, welche sich zu Jesu hielten. Wo diese Idee von den Aposteln, ohne Rücksicht auf Opfer, ausgesprochen wird *); da bezieht sie sich auf die Allegorie vom ersten und zweiten Adam. (Oben zu 48.) Und in diesem Sinne finden wir den Tod Jesu auf dreifache Weise gedeutet:

a) moralisch: die Menschen sollen sich, mit Jesu gestorben, achten, daher so das Alte, als das Eigenselbstsüchtige, ablegen. Röm. 6, 1 — 13. **) Auch 8, 2 ff. (Denn das Unmögliche im Gesetze war die sittliche Reinigung) 2 Kor. 5, 15 ff. 1 Petr. 2, 24***). (Diese beiden sind besonders sehr gemisdeutete Stellen; indem man auch sie auf den Versöhnungstod bezog) †). Eben so konnte auch das Leben Jesu, als verdienstlich, dargestellt werden; da es stellvertretend gewesen sei: Röm. 5, 19. Eph. 5, 2 1 Joh. 2, 1. δίκαιον, noch nicht δικαιοῦντα. (Zum sogenannten, thätigen Gehorsam in der Kirche, aber auch aus sehr unpassenden, anderen, Stellen, Matth. 3, 15. Röm. 10, 4. Gal. 4, 4. ausgebildet) ††).

b) Mit Beziehung auch auf die Abstellung des Mosaismus: Röm. 7, 1 ff. Gal. 2, 19. 4, 5.

---

*) Die kirchliche Glaubenslehre hat daher mit Unrecht die Begriffe von mors vicaria und expiatoria gleich gebraucht.

**) *P. H. Hugenholtz* D. de cap. 6. ep. ad Rom. Utr. 821.

***) Anders *ἀναφέρειν ἁμαρτίαν* Hebr. 9, 28.

†) Es versteht sich wohl von selbst, daß die platonischen Stellen vom philosophischen Tode nicht hierher gehören: dennoch wurden sie hier gewöhnlich gebraucht.

††) *Winzer.* de obed. C. activa. 826. Die biblischen Begriffe in der *ὑπακοὴ τοῦ χ.*, *Morus.*, de Christo, demandatum sibi a P. duplex negotium exsequente cum virtute, et hactenus Deo obediente. Diss. I. 308 ss. Die Kirche, und noch neuere Theologen, finden in dem Gehorsam Jesu, Röm. 5, nur die Eine Handlung, in welcher Jesus in den Tod gegangen sei.

c) so, daß der Tod der Menschen dadurch aufgehoben sein soll. Hebr. 2, 14. „Er starb, und es waren in ihm die Ansprüche des Todes an das ganze Geschlecht abgetragen." *) Es war natürlich, daß hierbei die Auferstehung (als stellvertretendes Uebergehen zum Leben) mit dem Tode gleichgesetzt werden konnte: Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 21 ff. 54. — Die Aufhebung, Vernichtung des Todes, wird in der Kirche irrigerweise mit der Sündenvergebung gleich genommen **).

7) Als Stellvertretung zur Versöhnung (ἱλασμός) und Sündenvergebung; nach dem Bilde eines Sühnopfers. AG. 13, 38 f. Röm. 3, 25. (Die Auferstehung, 4, 25, ist hierbei nur, Bestätigung oder Ausführung dessen, was Jesus im Tode gewürkt habe:) wie 8, 34 ***) 5, 6 ff. (8, 3) kann περὶ ἁμαρτίας, dem Zusammenhange nach, nicht die levitische Bedeutung haben) 2 Kor. 5, 21. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Tit. 2, 14. †) Hebr. 9, 15. 28. 10, 10. 1 Petr. 1, 2. 1 Joh. 1, 7. 2, 2. 3, 5. Apok. 1, 5, und sonst in dieser Schrift, im Bilde von Joh. 1, 29. Doch mag daselbst, 5, 6. 9 f. und 7, 14. mehr von einem moralischen Erfolge die Rede sein.

Das Opfer wird hierbei, entweder überhaupt nach der

---

*) Daß die kirchlichen, so verbreiteten, Vorstellungen von Versöhnung, oder von Täuschung (nach 1 Kor. 2, 6. 8. vgl. Berthold t's Abh., Opuscc. V.) des Satan im Tode Jesu, keinen Grund in der Schrift haben: setzen wir, als entschieden, voraus.

**) Die älteste Kirche hielt sich vorzugsweise an jenen Sieg über den Tod, den Jesus im Tode erworben habe. — Der protestantischen Kirchenlehre steht daher ganz nahe: *M. Weber*, paradoxon, ὁ ἐν χριστῷ οὐκ ἀποθνήσκει — Halle. 824.

***) *Μᾶλλον δὲ* hat hier also ganz eigentliche Bedeutung: die fortwährende Liebe und Sorge Jesu war unmittelbarer und in höherem Grade bedeutsam für das Leben.

†) Denn das λυτροῦν und καθαρίζειν scheint die Bedingung von dem ζηλοῦν καλὰ ἔργα auszudrücken.

Ansicht der späteren Juden *) genommen und angewendet, oder das Eine am Versöhnungstage gemeint (3 Mos. 16, 21. 17, 11.); welches als wahrhaft stellvertretend, versöhnend angesehen wurde, und dessen Bilder auch bei dieser Auffassung vom Tode Jesu, am meisten angewendet wurden **). Jene Kraft der Opferung Jesu gründete sich also, der apostolischen Lehre gemäß, auf die Reinheit und Schuld- (Flecken-) losigkeit der Person; und nur Hebr. 9, 14, sieht (aber auch nicht blos beim Opferbilde) auf sein höheres Wesen dabei hin ***).

Im Sinne des Briefes an die Hebräer lag es, wie früher schon bemerkt wurde, jenes Opfer, als schwaches Abbild einer übersinnlichen Darbringung, auszuführen: und so ging es natürlich in das Bild vom Hohenpriester, und in diesem die Idee vom Tode Jesu, in die der Auferstehung über. In dieser sei nämlich das Verdienst des Todes erst geltend gemacht, das Opfer dargebracht, und die

*) Die Mosaische Opferlehre ist eine andere, wie, seit Michaelis vornehmlich, fast anerkannt ist. Vgl. Paulus, Comm. v. d. Pss. 211 ff. Ev. IV. 133 ff. Das Opferwesen des Alterthums scheint noch einer durchgeführten Geschichtschreibung zu ermangeln; einer solchen, welche sich so von der mystischen, als der zu niedrig-bürgerlichen, Ansicht fern hielte, und weder nur überall Sühnopfer, noch auch bloße Mahlzeiten oder Königsgaben, in den Opfern der Urzeit, fände. Unter verschiedenen Gesichtspuncten: *G. Outram.* de sacrificiis. Amst. 688. *C. Ikon*, Diss. II. 1. 2. Sykes, über Natur, Abs. und Ursprung der Opfer. 778. F. A. Wolf, ü. d. Entst. d. Opfer. Verm. Schrr. 243 ff. — F. Baader, Schelling. J. v. D. f. D. I. 30 ff. Maistre Abh. ü. d. Opfer: Abendst. v. S. Peterb. II. 333 ff. D. U.

**) Daher auch eben der Brief an die Hebräer, welcher das Versöhnungsopfer so hoch stellt, das Opfer überhaupt nur niedrig setzt (ἀνάμνησις) 10, 4.

***) Daß die beiden Hauptstellen der Anselm'schen Lehre, Hos. 1, 7. Ps. 49, 8, einen ganz anderen Begriff von Erlösung enthalten, als von dem hier die Rede ist: dieses ist anerkannt.

himmlische Stäte für die Gläubigen geweiht worden. Diese Darstellung vom Hohenpriester beruht zwar ganz auf jüdischen Meinungen und Bildern *); davon aber, daß sie selbst schon früher, als Messianische Form unter den Juden gegolten habe, findet sich keine sichere Spur.

4. Dieser gesammte, vielseitige und reiche, Gegenstand der Erörterung und Darstellung, gehört den Aposteln selbst an, und ihrem Verlangen, in das erhaben-dunkle Symbol, das ihnen im Tode Jesu gegeben worden war, Bedeutsamkeit und Anwendbarkeit zu legen **). Im gleichzeitigen Judenthume lagen keine, auch nur entfernte, Andeutungen solcher Vorstellungen, oder selbst nur der von einem leidenden oder sterbenden Messias: dieses wurde früher schon (S. 134.) erwähnt ***). Aber auch nicht im A. T.; wenn man nicht den Begriff Messianischer Weissagungen zu jener idealen Bedeutung (oben bei 49) erweitern wollte, in welcher sie hier vielleicht von den Aposteln selbst oft genommen werden. Die Berufung der Apostel auf Weissagungen von den Leiden des Messias, kann indeß bisweilen nur die Bedeutung haben, daß es überhaupt so von Gott bestimmt

*) *Rhenferd.* comparatio expiationis P. M. cum exp. I. C. An der Ausg. des Tr. Joma. Fran. 696. *Griesbach.* de imagg. Iudaicis, quibus A. ep. ad Ebrr. in describ. Mess. prov. usus est. Opuscc. II. 28. *Winzer.* de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Ebr. 825 s. 3 Progrr.

**) Stäudlin, von dem Ursprunge der Idee eines leidenden, büßenden und sterb. Mess., Gött. Bibl. d. neuesten th. Lit. I. 241 ff. Beitr. z. hist. Intp. des N. T.; Henk. N. Mag. III. 2. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. I. 18 ff. u. A.

***) Auch S. 116. die spätere, zur Ausgleichung mit der Samaritan., nicht mit der christl., Messiaslehre, oder zur Herabsetzung der Samaritan. bestimmte Lehre vom doppelten Messias. Es scheint aber auch das messianische Leiden bisweilen (wie in der Stelle, Sanhedr. I., auch bei de Wette, de morte I. C. 67) das Mitleiden in der Noth der Zeit, nicht ein persönliches, besonderes zu bedeuten. Der Messias achte diese Noth (Aussatz nach Jes. 53, 3. 4.) für sich gering, immer bereit, zur Hülfe zu erscheinen.

sei; oder seine Sache ein so wechselndes Geschick haben müsse. (Luk. 24, 46. AG. 3, 18 ff. 26, 23. 1 Kor. 15, 3. 1 Petr. 1, 11.) Aber es könnte Jes. 52, 13—53. wenn es auch auf den besseren Theil des isr. Volkes gehen sollte (41, 8. 42, 20. vgl. Ps. 44, 22); Ps. 22, 16 *), und Zach. 12, 19. (nach der Johanneischen, Ev. 20, 37. Apok. 1, 7, und mehrfach bestätigten Lesart: אליו **) als Hindeutungen jener Art angesehen werden: wiewohl ganz verschieden von dem allgemeinen Messianischen Typus der Israeliten, und ebensowenig dem würklichen Ereignisse in Jesu und seiner Geschichte entsprechend. Die Stelle im B. Daniel (9, 26. ***)) welche, wenigstens in der Kirche, hierbei immer am meisten gegolten hat; spricht gewiß nicht vom Untergange des Messias, sondern dem Wiederaufhören der Königswürde für einige Zeit.

Vorbereitende Begriffe und Bilder für die Idee des Versöhnungstodes Jesu, waren im A. T. selbst:

*) Ausführliche Abh. über die dreifache Lesart der Stelle, *Poocck.* Misc. ad port. Mos. c. 4. Paulus Comm. z. den Ps. 120 ff. nebst Rosenm. und de Wette (כארי hat äußerlich wohl am meisten für sich; und, kann es nicht, binden, bedeuten, so ist es wohl, blutrünstig machen, foedare, oder einschnüren, perforare, mit demselben Sinne, quadrupedem constringere.)

**) Indessen hat das אלי doch große, äußerliche Bedeutung, und es braucht kein buchstäblicher Parallelismus mit עליו Statt zu haben. „Zu mir, dem Verhöhnten, (βλασφημεῖν von βλάπτειν) kehren sie zurück; und über das Vergangene oder, (Rosenm. z. d. St.) wegen des Verhöhnten, wird das Volk klagen.“ אליו vertheidigte z. B. Ammon, bibl. Th. II. 204. *de Wette*, Comm. 10. Ueber alle diese Stellen A. T. s. Vitring. Obss. II. 9.

***) Aus ihr ist die 4 Esr. 7, 29 f. Et morietur filius meus Christus; wahrscheinlich ächt, und ganz eigenthümliche Deutung der ganzen Rede in Daniel. („Alle, auch der Messias, sollen sterben, um zusammen an Auferstehung und Welterneuung Theil zu nehmen.“) — Wie oben, in der Hauptsache auch B. Rizzachon b. Wagenseil, tela ign. 136 f.

1) die, schon erwähnten, Aussichten auf einen großen Act der Sündenvergebung unter dem Messias oder in seiner Zeit *). Daher auch der jüdische Messiasname, איש כפר, auf welchen Grotius, und die Christen überhaupt, zu viel legten **).

2) der Gedanke, daß unbegreiflich schwere Geschicke, welche den Guten und Frommen träfen, diesen für die Sünde Anderer büßen ließen ***). Er ist so allgemein verbreitet im Alterthum, als natürlich: Jes. 52. 53. führt ihn wenigstens bestimmt aus, wenn auch sonst das Subject der Darstellung, und manches Einzelne, unbestimmbar scheinen könnte. (Besonders 52, 15. 53, 4. 10.) †) Vgl. 2 Mos. 32, 32. Klagel. 5, 7. Dan. 11, 35. Vielleicht

*) Dabei (worauf sich Schmidt besonders beruft) die Vorstellung von der großen Verdorbenheit der Welt im mess. Zeitalter. Auf diese bezieht sich auch wohl die Ahndung Simeons, Luk. 2, 34 f.

**) Die Stellen aus B. Sohar, z. B. (bei Maius, Th. jud. 221. 262) welche den Messias im Paradiese, oder sogar als Geist über den Wassern, die Sünden der Menschen tragen lassen; sind wahrscheinlich (und nicht als Accommodation zu christl. Begriffen) auch von der Aufhebung der Strafen durch den Messias im Rathe Gottes, zu verstehen, also von der, in den mess. Plan gehörenden, Sündenvergebung.

***) Aehnliche Muhammedanische Meinungen, von Propheten, welche die Barmherzigkeit der Völker genannt werden, weil ihretwegen die Sünden vergeben würden: Herbelot Or. Bibl. Art. Alkoran. — Aus dem Alterthume, Wetst. z. Eph. 5, 2.

†) Außer der (vom Vf. zurückgenommenen) Abh. von Rosenmüller (Leiden und Hoffnungen der Propheten.) Gabler Nst. th. J. II 333 ff.) und *C. D. A. Martini*, comm. philol. crit. in Es. 52, 23—53, 12. Rost. 791. erwähnen wir Statt Aller, nur die, vollkommen erschöpfende, Zusammenstellung und Beurtheilung der Ansichten von d. St. bei Gesenius, z. Jes. 52. 53. und Einl. z. 40 ff., S. 9 ff. Die Auslegung vom isr. Volke vereinigt sich zuletzt mit der von den Propheten, wenn unter jenem nur der edlere Theil verstanden wird.

auch Weish. 3, 6. (Leiden der Guten, ὁλοκάρπωμα θυσίας). Vgl. Ioseph. Maccab. 16. 17. Philo, sacr. Abel. 151. (ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον) *) 4 Makk. 6, 29. 17, 22. und sonst oft auch in der alten Kirche, wird er aufgestellt. (Nicht her gehört Sir. 44, 17. Noa, das ἀντάλλαγμα τοῦ κόσμου. Die Welt wurde in ihn hinein, nach ihm, beurtheilt.)

3) die, eben bezeichneten, jüdischen Begriffe vom Sühnopfer **).

Die Jesaianische Stelle, 52. 53. hat gewiß, und selbst nach deutlichen Spuren in den apostolischen Schriften, zur Entwickelung jener Versöhnungslehre am meisten beigetragen; aber, nachdem die Ereignisse sich schon vollzogen hatten. Wie es die Schrift von de Wette besonders lehrreich dargelegt hat.

5. In dem Bilde der Fürbitte (wahrscheinlich nach Jes. 53, 12.) drückt sich bei den Aposteln wohl nichts Anderes oder Mehr ***), als dieses ganze Verdienst Christi aus (was sein Werk ausgerichtet habe und gelte), und zugleich seine stete Fürsorge für die menschlichen Dinge und für seine Sache (das Sitzen zur Rechten) wie es Hebr. 7, 25, vor-

---

*) Ueber Philo's Aeußerungen, Stäudlin, Geschichte der Sittenl. J. I. 504. 531. Anders Stahl a. A. 878. (Auf die Tempelsteuer angespielt Monarch. 822.).

**) Dazu kommt auch noch die rabbinische Meinung, daß der Tod des Menschen überhaupt sündentilgende Kraft habe. Lightfoot. hor. Matth. 12, 31. (Vgl. d. Ausl. z. Joma. S. 104. Rhenferd.)

***) Dieses ist auch bei Philo, und sonst im Judenthume, die Fürbitte von Moses und den Patriarchen (gleichbedeutend dem Verdienste — זכות — derselben zur Sündenvergebung: oben bei 51. vgl. 2 Makk. 8, 15. dagegen Baruch 2, 19.) bei jenem auch die vom Logos. Selbst Maimonides, More 3, 43, nimmt an, das Gesetz beruhe auf dem Verdienste der Väter, d. h. seine Segnung werde nur dieserwegen zutheil. (Gen. 22, 18. 26, 5. 2 Mos. 2, 24. Jes. 41, 8. Ps. 105, 6. 42.)

herrscht *). Bei jenem Werke ist wahrscheinlich nicht blos die Sündenversöhnung, sondern auch die Heiligung der Welt (Röm. 8, 34: das σώζεσθαι Röm. 5, 11. hat denselben Begriff mit der Fürbitte) und bei jener auch jene Lebensvollkommenheit zu verstehen, in welcher Gott die Menschheit würdige (1 Joh. 2, 1.) — Was könnte uns berechtigen, in diesen Formeln gerade eine roh-sinnliche Vorstellung der apostolischen Zeit anzunehmen? (Vgl. Joh. 16, 26.) **)

55. ***)

Aber das Andere von jenen vorbereitenden Gnadengeschenken, die Geistesertheilung, wird von den

---

*) Die Ansicht, welche das früher erwähnte Buch: Lossius bibl. Th. N. T. 112 ff., vorträgt, daß die Apostel von einer zwiefachen Versöhnung Jesu, durch den Tod und durch die Fürbitte, gesprochen haben; können wir also in jenen Schriften nicht auffinden.

**) Chrysost. 15. Hom. z. Rö.: ἀνθρωπινώτερον διαλεχθεὶς καὶ συγκαταβατικώτερον, ἵνα τὴν ἀγάπην ἐνδείξηται. Ἐπεὶ καὶ τὸ, οὐκ ἐφείσατο, ἐὰν μὴ μετὰ ταύτης ἐκλάβωμαι ἐννοίας, πολλὰ τὰ ἄτοπα ἕψεται. — Heinrichs 2 Exc. z. Hebr.

***) Nach dem Obigen kann also von einem Genugthuungsbegriffe, in Beziehung auf den Tod Jesu, im N. T. nicht die Rede sein. In Beziehung auf die Sühne durch Opfer, liegt derselbe allerdings in dem Worte, 3 Mos. 26, 41. Jes. 40, 2. Hiob 14, 6. Aber, was schon A. Calov meinte (Wolf. cur. Rom. 5, 14.) und Viele späterhin (F. I. Schwarze, de ἐγγράφῳ satisfact. nomine. L. 789 vgl. *Deyling*. Obss. SS. V. über das Wort) daß δικαίωμα diese Bedeutung haben könne; dieses ist ganz gegen Sinn und Sprachgebrauch des N. T., aus einer, diesem fremden, Aristotelischen Worterklärung abgenommen. Δικαίωμα ist bei Paulus, entweder die menschliche Tugend Jesu, mit der er das Gesetz erfüllt habe, (gleich der ὑπακοή Röm. 5, 18) oder der Zustand der Menschen nach der δικαίωσις (Röm. 5, 16) oder die Aussprüche des Gesetzes, das für gut Erklärte. Dieses am gewöhnlichsten. Niemals das Geschick Jesu, mit welchem er dem Gesetze genuggethan, Strafe (ἐπανόρθωμα ἀδικήματος Arist.) an unserer Statt.

Aposteln vornehmlich an die Taufe, als neues Institut der Weihe und Aufnahme, geknüpft. Das Abendmahl sollte dann neben dieser den Tod Jesu, und alle seine Folgen und Anwendungen, gegenwärtig erhalten; als dasjenige, womit die Begründung seiner Sache und Anstalt auf Erden eigentlich erfolgt wäre.

Diese, dogmatisch und kirchlich so weitschichtigen, Gegenstände, haben in den Schriften N. T. und im Urchristenthume ohne Zweifel einen sehr einfachen, aber vollkommen in den Sinn des Ganzen gefügigen, Sinn. Ueber die Taufe bemerken wir nur noch, daß sie in den apostolischen Darstellungen doch auch, neben ihrer eigenthümlichen Bedeutung von Geistesmittheilung, bisweilen auf Sündenvergebung bezogen werde: nämlich als Weihe zur christlichen Anstalt, der jene verheißen worden war. AG. 2, 38. 22, 16. Hinwiederum wurde auch der Tod Jesu, als Mittel zur Geistesmittheilung, natürlicherweise und vielfach beschrieben: dieses geht aus dem Uebrigen hervor, was hier über diese Theile der apost. Lehren entwickelt wird.

1. Die Taufe, welche (schon dadurch, daß die bedeutsamsten Idee'n von Jesu an sie geknüpft wurden Matth. 28, 19. Mark. 16, 16: ob nun die Taufe durch seine Jünger, Joh. 3, 26. 4, 2., schon dieselbe, oder eine von anderem Sinne, gewesen sei) Einweihungsritus, und an die Stelle der Beschneidung gesetzt wurde *); wird im Urchristenthum bald nur als solcher, bald als ein höheres Symbol, (sowohl von etwas Geschehenem, dem Tode und der Auferstehung Jesu, als von etwas, das wir haben und thun sollten): bald als Mittel für göttliche Einwürkungen aufgefaßt. Doch auch in dieser letzten Bedeutung ist jene

*) Vgl. die dogmat. Literatur z. d. Art. *Reiche*, de bapt. origine et necessitate, nec non de formula baptismali. 816.

Taufe wahrscheinlich immer nur, der Zutritt zu der christlichen Gesellschaft, für welche jene Gunst und Gabe verhießen sein sollte: kein mystisch-würkender Gebrauch.

Im Allgemeinen, als Ritus der Einweihung, wird die Taufe 1 Petr. 3, 21. aufgefaßt. Sie ist als solcher, wie Verheißung, so Versprechen an Gott, (ἐπερώτημα ἀγαθῆς συνειδήσεως); und es konnte dieses auch in ihre symbolische Bedeutung mit hineingelegt werden. (Vgl. Röm. 6, 3 ff. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12.) Aber eben als Einweihungsritus, konnten ihr auch die moralischen und die höheren Erfolge dessen, daß man Christ sei, beigelegt werden. Auch dieses aber wird mit der symbolischen Bedeutung verknüpft, Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.

Taufe und Geist aber waren schon bei Jesu selbst, und dann in den Verkündigungen Johannes des Täufers, verbunden gewesen. In Beziehung auf diese dann stehen sie in der Rede Jesu selbst, Joh. 3, 5, neben einander *): wahrscheinlich, wie das Aeußere und das Innere des Gelangens zur christlichen Gemeinschaft. Aber so, daß (in der, eben bezeichneten, Weise) in jenes Aeußere noch mehr gelegt wurde: Eph. 5, 26. (Das ἐν ῥήματι scheint zum ἁγιάσῃ zu nehmen, dazwischengestellt das Aeußere, καθαρίσας — ὕδ.) Tit. 3, 5. (Ανακ. πν. ἁγ. nicht mit λουτροῦ zu verbinden, sondern die Stelle zu nehmen: durch die wiedergebährende Taufe, und durch die, damit verbundene, Geisteserneuung). — So ist denn vielleicht auch 1 Kor. 6, 11, das ἀπελούσασθε auf die Taufe, die beiden Folgenden, ἡγιάσθ. und ἐδικαιώθ. auf den Geist zu beziehen. — Hiermit sind die Beispiele der Apostelgeschichte

*) Schultheß: die Geburt aus Wasser und Geist. Winer's exeg. Stud. I. 103 ff. (Doch können wir, weder der Erklärung und Kritik von Joh. 3, 5, noch den übrigen Deutungen der Hauptstellen des Artikels — von blos geistiger Taufe — beitreten.)

zu vergleichen, in denen es sich immer beisammen zeigt, Taufe und Geistesgabe *).

2. Das **Abendmahl** steht an sich nur als Erinnerung an den Tod Jesu da; wie es oben bemerkt worden ist **). Es war (und so faßte es denn auch die Kirche, theils seit dem Osterstreite, theils seit der Anwendung der Mysterienbegriffe auf dasselbe, frühzeitig schon auf) nicht wesentlich an die Paschafeier geknüpft; es gehörte sogar bei seiner Stiftung in die **Nachfeier** ***) des Paschamahles. Aber es ist oft schon richtig bemerkt worden, daß die Trennung dieser Feier von der jüdischen, besonders aber die griechische, fremdartige, Auffassung derselben, erst den Sinn derselben verdunkelt habe †).

---

*) Da die Taufe diesemnach keine übernatürliche, innere Kraft zur Heiligung haben soll, beweist 1 Kor. 7, 13 f. nicht, daß die Apostel sie bei Kindern der Christen nicht nöthig gefunden haben. Auf der entgegengesetzten Seite wollen wir die wunderlichen Meinungen übergehen in: Hilarii Severini meletemata de invisibili S. baptismatis materia. Berol. 826.

) Die mannichfachen Deutungen der Einsetzungsworte (welche fortwährend noch versucht werden) überlassen wir, wie billig, der Glaubenslehre und der Dogmengeschichte. Im Ganzen stimmt mit Obigem überein D. **Schulz, christl. L. vom AM. 823. Weniger **Schultheß**, ev. L. vom h. AM. 824. (Vgl. **dess.** Abhh. Rosenmüller u. Tzsch. Anal. IV. 179 ff. Ros. Repert. II. — und dort C. J. **Nitzsch**, hier **Fritzsche**.) **Gramberg**, d. L. vom AM., nach den vorhandenen, bibl. Erzählungen, **Schröter** und **Klein**, Opp. schr. II. 4. *H. I. Tol*, de instituto a. I. C. epulo sacro, evangelistarum et Pauli comparatae inter se narrationes. L. B. 819.

***) אֲפִיקוֹמָן, ἐπίκωμον, des Pascha, bei den Juden genannt, oder in eine, von Jesu nur hier veranstaltete, Nachfeier. (Die jüdischen Nachrichten widersprechen sich im Einzelnen offenbar selbst.)

†) Unter vielem Anderen, was man mit der Stiftung des Abendmahles unrichtig oft verglichen hat, sind daher die Bundes- und Freundschaftsmahle der alten Welt (**Worbs**, ü. die Bundes- und Freundschaftssymbole der Morgenländer — 792. **Stephani** u. A.) von jener ganz fern zu halten.

Es ist nicht zu zweifeln, daß die Rede Jesu, im Style der Paschafeier, symbolisch gemeint sei, und daß sie Etwas an die Stelle der jüdischen Deutung von Brod und Wein habe setzen wollen *). „Das Brod, das meine Trübsal bedeutet, oder, das gebrochen an den gebrochnen Leib erinnert — der Wein, welcher mein Bundesblut (2 Mos. 24, 8) bedeutet.“ Dabei ist nur festzuhalten, daß in dem Genießen dieser Symbole, keine Bedeutung liege: nur im Haben, Sehen, Gebrauchen. Daher denn das, φάγετε, πίετε, auch gar nicht überall in diesen Erzählungen gefunden wird **). — Hiernach darf man aber ebensowenig (mit Paulus u. A.) in der Rede Jesu nur zufällige, vielleicht Ausrufungen des Affectes, finden wollen ***).

In den Paulinischen Berichten (1 Kor. 10, 15—21. 11, 23—30) scheint noch dieselbe Ansicht, nur mit freier, symbolischer, Deutung gefunden zu werden. Ueberhaupt bewegt sich der Sinn dieser Stellen sehr frei. In der

---

Zum Theile auch andere Mysterien, besonders des Mithra, und der Isis (Böttiger, Isisvesper. Minerva. 1809.)

*) Die Erläuterungen hiezu, neben dem Talm. Tr. Pesachim und Maimonides, geben, aber in verschiedenem Sinne, *Rittangel.* lib. rituum paschalium. 644. *Buxtorf.* fil. de coenae dom. primae ritibus. Diss. ph. th. VI. VII. *I. H. Hottinger.* de causis coenae dom., Enn. VII. (Frisch, vollst. bibl. Abh. vom Osterlamm überhaupt, und den letzten Ostertagen Christi. 758. Ruperti, des h. AM. ursprüngliche, bedeutsame und würdige Feier. 821.)

**) Markus und Lukas haben beides nicht: auch 1 Kor. 11, 24. fehlt das πίετε, und φάγετε ist kritisch sehr zweifelhaft.

***) Vgl. Süßkind: hat Jesus das h. AM. als einen mnemon. Ritus angeordnet? Flatt. Mag. XI. 1 ff. Das ἐστὶ (völlig gleichgültig zur Sache ist es, daß es in der ursprünglichen Rede wahrscheinlich sich nicht gefunden habe) ist also in jedem Falle: bedeutet. Allein nicht in dem Sinne, daß es den Genuß, die Theilnahme an den Segnungen Christi, anzeige; oder wir uns mit ihm diesem Symbol gemäß verbinden sollten. Im, ἐστὶ τὸ ποτήριον, liegt die Bedeutung des Wortes besonders klar.

ersteren geht er von dem Hauptgedanken, daß die Theilnahme an den heiligen Mahlen einer Gesellschaft, zum Genossen dieser selbst mache: zu dem über, daß das Eine Brod den Einen Leib bedeute, welchen die Gemeine ausmache. Bei dem Becher bleibt der Apostel in der gemeinsamen Theilnahme Aller an dem Einen stehen; oder deutet in dem, κοινωνία τοῦ αἵματος, nur auf den würdigen Sinn hin, welchen die Theilnahme daran habe. In der zweiten ist es vorzugsweise eben diese Würdigkeit der Feier, welche große Symbole, erhabene Erinnerungen, in sich faßte; von welcher er redet. (Dabei mag man zu 27 ἔνοχος — σώμ. u. s. w., Hebr. 6, 6. 10, 29, vergleichen. „Da Allen die Bedeutung der Feier bekannt geworden sei, müßten die Verächter von dieser, den Tod Jesu selbst gering achten; wie gemeinen Menschentod achten, in der Denkart der Feinde und Richter Jesu.“ — Aber das, μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ, 29, ist wohl: es nicht in der Feier erkennen, nicht die höhere Hindeutung, das Symbol, in ihr finden. Oder es könnte auch (in der freien Art, wie, nach dem Obigen, Paulus Sache und Formeln hier gebraucht) σῶμα den Paschaleib, das Mahl, also σῶ. τοῦ χριστοῦ das christliche, heilige Mahl, bedeuten.)

Es ist in diesen Andeutungen schon ausgesprochen, daß (überhaupt wird das Abendmahl nur noch in allgemeinen Beziehungen 1 Kor. 10., 2 f. *) erwähnt) **) Joh.

*) Neben der Taufe. Wahrscheinlich ist es so auch 12, 13, geschehen: denn kaum kann ποτίζεσθαι blos, reichlich begabt werden, bedeuten; Jes. 29, 11. ist von anderer Art, das vorhergegangene Bild führte dort auf das Wort, das auch im schlimmen Sinne gebraucht wird. Wenn aber die Lesart: ἐν ἑνὶ πνεύματι εἰς ἓν σῶμα — richtig ist, und das εἰς ἓν πν., nicht die Geistesverleihung überhaupt bedeutet; so ist das zweite πνεῦμα bedeutsamer als das erste; bedeutet christlichen Sinn, dieses aber die gemeinsame Gesinnung.

**) Also nicht auf das Abendmahl zu deuten Matth. 6, 11. Luk. 11, 3. — Luk. 24, 30. — Hebr. 6, 6. 10, 29.

6, 35 ff. nicht von demselben gesprochen haben könne: da hier von einem Genusse, und zwar von keinem symbolischen, hindeutend auf Leib und Blut Jesu, sondern dem dieses selbst, gesprochen wird. Vielleicht ist jene Allegorie auch nicht in dem tieferen, mystischen Sinne (wie er sich in den Stellen A. T. und der Apokr., von der Weisheit findet) sondern in einem mehr gangbaren, aufzufassen wie er auch in der, früher erwähnten, Stelle des Hillel von dem Messias *) Statt hat. — Diese Johanneische Stelle trägt also gewiß Nichts zur Erklärung davon aus, daß Johannes die Stiftung des Abendmahles nicht (nach 13, 30) erwähnt hat: und beweist nicht, daß er dieses nur für etwas Zeit- und Ortgemäßes angesehen habe**).

56.

In jeder Bedeutung und Beziehung endlich wird der Glaube, von Jesu, und von den Aposteln, in den Mittelpunct des christlichen Lebens, und auch als das Organ aufgestellt, mittelst dessen sich der Mensch in den Besitz aller Glückseligkeit des Christenthums setzen könne und solle. Wie derselbe aber auch dort immer gebraucht werde; es bleibt das Eine Ziel, der Eine Sinn des Evangelium: lebendiges, thatenfrohes Halten an der Tugend aus Frömmigkeit, welche sich im Reiche Gottes entwickeln und vereinigen soll.

1. Der Begriff des Glaubens hat immer, in der Kirche und unter den Philosophen, als ein, ächt und eigen-

*) „Die Väter haben den Messias schon genossen, אכלוהו, unter Hiskias." Mai. Obss. II. 82. Nach Bretschneider. Hdb. d. D. II. 268, hätte Christus in der Allegorie Joh. 6, auf den Lebensbaum angespielt.

**) *Ustori*, ev. Io. genuinum esse, ex comparatis IV ev. narratt. de coena ult. et pass. Chr. ostenditur. 823.

thümlich, christlicher gegolten. So sprach er sich damals unter den Religionen und den Systemen der alten Welt aus; und so hat ihn die neuere Zeit wieder, auch in die philosophische Denkart eingeführt. Auch hat man ihn, damals und jetzt, oft gemisdeutet. Bei aller Vieldeutigkeit aber giebt es doch etwas Gemeinsames in dem Gebrauche des Namens: er deutet immer auf ein Festhalten des Gemüthes, und zwar des frommen Gemüthes, hin, wo Verstand und Einsicht nicht überzeugt werden können. (Ueber den Gebrauch des Namens im A. T., ist oben S. 26 und 251; über den Paulinischen, S. 87 f. Einiges vorläufig bemerkt worden *).

In der einfachsten Bedeutung: Vertrauen auf Gott, welcher gesprochen habe, und Alles erfüllen könne; kommt der Begriff in der ältesten und späteren, israelitischen Zeit häufig vor. Im Patriarchenleben wird ihm ein Verdienst beigelegt: ohne, daß dem übrigen Verhalten desselben ein solches abgesprochen, oder dieses überhaupt herabgesetzt würde. (Nicht: statt Tugend angerechnet; sondern, als solche.) Die Verheißungen und Drohungen der Propheten nahmen diesen Glauben besonders in Anspruch: auf sie bezieht sich Jes. 7, 9. (vgl. 2 Chron. 20, 20: ohne den Glauben könnten sie nicht glücklich sein. Das Alexandrinische, *ἂν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε* **), hat die

---

*) Unter vielen Anderen (auch Cyrill. v. Jerus. 5. Katech., und *M. Flacius* de voce et re fidei. Bas. 555.) *Zachariae* de not. fidei biblica. Gött. 768. Cleß, über den N. T.lichen Begriff des Glaubens. 778. Koppe, 6. Exc. z. Gal. Paulus Comm. N. T. I. 478. Flatt exeg. dogm. Bemerkk. ü. den Begr. v. *πίστις* in den Br. Pauli an die Röm. u. Gal. Untss. ü. d. L. v. der Versöhnung. II. 223 ff. Eine Geschichte des Namens und Begriffes vom Glauben fehlt uns noch: sie wird in der Darstellung der Dogmengeschichte, vom Vf. versucht werden.

**) Diese Uebersetzung ist wohl ebensowenig aus einer anderen Lesart hervorgegangen, als selbst verfälscht: aber das *συνιέναι* auch vielleicht nicht (*Schleusner*, Thes. v. *συνίημι*), erfahren,

ganze Offenbarungslehre des Mittelalters begründet.) Hab. 2, 4. (Dem Gegensatze gemäß *): der Feste, Rechtschaffene, wird, durch sein festes Glauben, leben, d. i. freudig und beruhigt sein.) Vgl. von dieser Kraft des Glaubens, Jes. 40, 30 f.

Dieser Begriff ist es auch, welchen Hebr. 11. ausgeführt hat: Vertrauen auf Gottes Wort, in Beziehung auf das Unsichtbare **), d. i. sowohl, das Nichtgegenwärtige (ἐλπιζόμενον) als, das Uebersinnliche (μὴ βλεπόμενον) ***). Die Ausführung lenkt dann vornehmlich auf die zukünftigen Güter, das ewige Leben, hin. Doch ist hier, wie überall in der Sprache der Apostel, ein praktischer Begriff vorherrschend: Ueberzeugung im Gemüth, und die auf das ganze Leben des Menschen einwürkt †).

Die göttlichen Abgesandten standen bei Israeliten und Juden in einem zwiefachen Glaubensverhältnisse: sie sollten ihr Werk im Glauben treiben (nur so wird die Wunderkraft insbesondere auf Glauben zurückgeführt) und sie forderten denselben ††). Diese beiden Bedeutungen des

---

die Erfüllung nämlich, sondern es bedeutete wohl, weise d. i. gottesfürchtig und treu sein.

*) Und, wie Paulus die Worte, abweichend von der jüdischen Ansicht, verbunden hat; durch den Glauben, zum Prädicate, nicht zum Subjecte genommen.

**) Daher auch bei Paulus der Gegensatz von εἶδος, 2 Kor. 5, 7, und die Hindeutung auf Glaubenslosigkeit aus Wissensdünkel, Kol. 2, 18. ἃ μὴ ἑώρακεν, ἐμβατεύων —

***) Das Mittelalter philosophirt bekanntlich in d. St. über den Begriff von speratarum rerum *substantia*, nach der unrichtigen Uebersetzung von ὑπόστασις. Aber hat dieses noch Cramer gethan? aus dessen Munde die Schrift von Lossius, bibl. Th. N. T., sich herschreiben soll. Vgl. das. S. 18.

†) Oben S. 230.

††) Die späteren, philosophirenden, Juden, nennen den Glauben, welcher Propheten ausgerüstet und gemacht habe, den Zusammenhang mit Gott, דביקה. Vom Glauben der Wunder-

Glaubens herrschen in den Evangelien vor: die zwete wird, von Johannes besonders, mit der des Glaubens an Gott verbunden. (3, 16 f. 5, 24. 12, 36. and. *)) Doch liegt der Anklang hiervon auch in der Versündigung gegen den göttlichen Geist, bei den drei ersten Evangelisten. Die allgemeinsten Bedeutungen des Glaubens in den Evangelien, sind die, der Ueberzeugung von der höheren Bestimmung Jesu, und von ihrer Erfüllung, und des Hinzutrittes zu ihm. So auch in den vielgebrauchten Stellen, Mark. 11, 15. 16, 16. AG. 16, 31. Allein der Glaubensbegriff erhält beim Paulus erst die reiche Bedeutung, welche sich auch in der Kirche fortwährend ausgesprochen hat. Bei diesem gerade: da ihm im patriarchalischen Glauben das Wesentliche der evangelischen Gesinnung und der Unterschied vom Judenthume aufgegangen war**). — Ebenso ist dem Islam, der Glaube des Abraham, die Hauptsache von Religion und Offenbarung.

2. Es findet sich auch beim Paulus ein weiterer Begriff vom Glauben: Uebergang, Hinzutritt (äußerlicher und innerlicher) zur christlichen Gesellschaft, oder auch, An-

---

thäter und ihrer Umgebungen, hat *Campanella*, de sensu rerum et magia 4, 2, ausführlich und angemessen gehandelt.

*) Dabei Joh. 17, 8. *γνῶναι* und *πίστις* so nebeneinander gestellt, daß jenes, das Sichrere, auf die höhere Würde Jesu bezogen wird.

**) Deswegen nennt ihn auch Longin, in einem, gewöhnlich sehr misgedeuteten, darum auch bezweifelten, Bruchstücke (Frgm. I. vgl. Weisk. A. 506. Auch von Hug misverstanden, Einl. N. T. II. 334 ff. 3. A.) *προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου*. Das *ἀναπόδεικτον* (Basilides gebraucht dasselbe Wort von Glaubenssachen) ist das eben, was im bloßen Glauben gefaßt und aufgenommen werden sollte, und Longin meint, P. habe zuerst die Religion als so Etwas dargestellt. — Misverständnisse unter Juden und Heiden, durch welche den Christen Leichtgläubigkeit vorgeworfen wurde, B. Cotri S. 68 ff. Elmenhorst z. Arnob., II. S. 14. Orell. A.

nahme der Thatsachen, auf welche diese sich stützt. In diesem führt der Glaube in die christlichen Dinge und Segnungen ein; auch in diesem Begriffe aber wird Beseligung und Rechtfertigung (σωτηρία, δικαίωσις) dem Glauben beigelegt. Neuerlich hat man den Glauben in dieser letzten Beziehung, oft unrichtig, als den einzig gangbaren beim Paulus, aufgestellt.

In dem engeren, höheren, Begriffe *) ist der Paulinische Glaube aber nicht blos (nach der protestantischen Ansicht), das Zutrauen zu der Bedeutung und den Erfolgen des Todes Jesu. Diese engste Bedeutung findet nur in gelegentlichen Darstellungen des Paulus Statt, besonders aber, oder auch wohl allein, Röm. 3, 25. Hier ist er, nach einer ganz natürlichen, allgemeinen Ansicht, der Glaube dessen, welcher das Sühnopfer darbringt: Frömmigkeit überhaupt, und Vertrauen auf die Kraft des Opfers. So wird anderwärts auch Glaube an die Auferstehung Jesu erwähnt, (Röm. 4, 24. Phil. 3, 9 f. **)).

Die, dem Paulus geläufigste und wichtigste, Bedeutung des Glaubens, steht der Gesetzlichkeit entgegen. Vornehmlich aus der Geschichte des Abraham (welche denn auch, vom Philo vornehmlich ***), auf ähnliche Weise gedeutet und angewendet wurde) stellte sich ihm der Glaube, als eine freie Gesinnung der Frömmigkeit dar (Gal.

*) Bretschneider, über den Idee'ngang u. s. w. des Br. a. d. Römer: Opp. schr. VII. 4.

**) Auch in dieser Stelle ist πίστις und γνῶναι nicht gleichbedeutend, sondern dieses der Grund von jener: Glaube an den Tod aber nicht der, im Br. an die Römer, sondern Ueberzeugung, daß ein solcher Tod, auch von ihnen zu erdulden, zum Heile der Sache gereichen müsse.

***) De Abrah. 387. q. rer. div. haer. 493 s. Dort heißt der Glaube, μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν, εὐδαιμονίας κλῆρος u. s. w. (Grot. z. Hebr. u. Jak. 2, Carpzov. a. O. 498) Auch Nezach Israel, und R. J. Albo, 1, 21, diese auch mit Beziehung auf die Stelle in Habakuk.

2, 19. gleichbedeutend mit πίστις, das θεῷ ζῆν); welche weder dem Gesetze, als solchem, noch blos dem, Einzelnes verordnenden, Gesetze untergeben wäre *). War es denn, bei der Bestreitung der Gesetzeswerke, auch ganz natürlich, daß zunächst die Mosaisch-jüdischen (aber keinesweges allein, ja nicht einmal vorzugsweise, die nach dem Cerimonialgesetze), von ihm berücksichtigt wurden: so bleibt doch der Begriff von Gesetz und Werken beim Paulus immer jener allgemeine, derselbe, welcher mit Legalität bezeichnet wird **).

Das Verhältniß zwischen Paulus und Jakobus in diesem Artikel, bedarf keiner besonderen Ausführung mehr. Es hat Alles bei ihnen andere Bedeutungen: Glauben, Werke, Rechtfertigung: beim Jakobus, geschichtliche Annahme, Tugend, Rechtschaffenheit vor Gott. Es mag denn derselbe auch würklich auf (mögliche oder würkliche) Misdeutungen Paulinischer Lehren angespielt haben: dergleichen die Ketzergeschichte ja schon dem Simon Magus beilegte. Vielleicht war so Etwas sogar schon Controverspunct in den damaligen, jüdischen Schulen ***). — Von jenem

*) Einen zwiefachen Begriff des Glaubens, so daß auch die wiederhergestellte Kraft in ihm läge, entwickelt Usteri (a. S. 75 ff.) — diesen wohl nicht nachweisbar beim Paulus — aus der Geschichte des Abraham.

**) Daher das ganze Thema von Gesetz und Glauben ihm auch offenbar nicht blos, als Polemik gegen das Judenthum, erschien. Doch, wenn er Röm. 7, 22 ff. 8, 2 ff. an die Reden über den Mosaismus die allgemeinen über Sittlichkeit anknüpft; so geschieht dieses nicht wegen jenes Doppelsinnes vom Gesetze, sondern, weil das unsittliche Verlangen in dem positiven Gesetze sein vornehmstes Beförderungsmittel finden sollte. (Was aber der Apostel am Gesetze vornehmlich, tadelnd, in das Auge faßt; dieses ist — wie auch hier oben entwickelt wird, das Positive und Buchstäbliche, nicht, daß es blos dem Verstande gegeben werde, an sich nicht mit Gemüth und Wille zusammenhänge: (wie mit Anderen Usteri 29 ff. 103 and. annimmt.)

***) Aeltere theol. Beweisschriften dafür, daß kein innerer

seinen Hauptbegriffe geht Paulus gern auf alle anderen über, welche er im Gebrauche hat, wie es die Vielseitigkeit seiner Erörterungen mit sich bringt. (Wie Röm. 3, 21 ff. 10, 4 ff.) Dasselbe findet auch bei dem nächstfolgenden Begriffe Statt.

3. Die sogenannte Rechtfertigung (δικαίωσις *)) ist in der Sprache des Urchristenthums, und beim Paulus, ein, philologisch und dem Sinne nach, sehr vielseitiger Begriff **). Philologisch: sofern im δίκαιος, die Bedeutung, gerecht, oder, Gottgenehm, liegen konnte. Im δικαιοῦσθαι ferner, die Bedeutung, sich gerecht erweisen — gerecht sein wollen — gerecht gemacht werden: diese mor. Bedeutung besonders deutlich, Tit. 3, 7. (etwas anders Jes. 53, 11. Dan. 12, 3.) — endlich, als solcher angesehen und behandelt werden. Und dieses wieder, mit Recht (vgl. ὁσιοῦσθαι, Vulg. iustificari, Weish. 6, 10), oder durch einen Act der Billigkeit und Gnade ***). Das

---

Widerspruch Statt habe, bei *Walch*, Bibl. th. I. 114. Vgl. *C. C. Tittmann*. Opusoc. 391 ss. Michaelis Einl. N. T. §. 237. *Knapp*. de dispari formula dicendi, qua Iesus, Paulus et Iacobus, de fide et factis disserentes, usi sunt. Scrr. 411 ss. Rauch, ü. den Brief Jacobi. Erl. Journ. VI. 3.

*) Auch δικαιοσύνη ἐκ πίστεως Röm. 3, 23. 10, 6. πίστεως 4, 11. 13. ἐπὶ τῇ πίστει Phil. 3, 9. Die ἐκ πίστ. εἰς πίστιν, Röm. 1, 17: das zweite für εἰς τοὺς πιστεύοντας.

**) *Noesselt*, vindiciae loci class. de iustif. Ro. 3. 21 ss. 765. Opuscc. I. 69 ss. *Storr*. de v. δίκαιος et cognatis. 781. Opuscc. I. 188 ss. *C. C. Tittmann*. de not. iustif. 784. Opuscc. th. Gabler, ü. den bibl. Begr. der Rechtfert. NJ. Th. J. 802. II. 613 ff. *Kopp*. exc. 4. ad Gal. *Zimmermann*. de vi form. δικαιοῦσθαι. Marb. 789. Der Unterschied zwischen Rechtf. und Versöhnung (καταλλαγή), welchen Usteri a. O. 71, macht, wie die Beziehung, jener auf die Auferstehung, dieser auf den Tod Jesu, ist von ihm selbst gewissermaßen im Folgenden zurückgenommen worden.

***) So δικαιοσύνη Gottgefälligkeit nach Verdienst, Röm. 6, 16. das. 6, 7. durch Sündenvergebung. Ueber 1 Kor. 1, 30. oben.

bei denn wiederum, bald überhaupt, bald, wenn eine Anklage vorausgedacht wird. Endlich bedeutet das Wort auch, mit Gerechtigkeit behandelt werden (Alex. Jes. 1, 17). Dem Sinne nach, besonders beim Paulus; und vornehmlich (worauf das Vorige schon hindeutete) sofern das Wort, bald auf das Allgemeine, den Hinzutritt zum Evangelium, bald auf die Gottgefälligkeit des Christen bezogen wird. Wenn es dem eigenen Verdienste entgegengesetzt wird, so bedeutet es (δικαιοῦσθαι für sich, oder, χάριτι, δωρεὰν, οὐκ ἐξ ἔργων) dort: daß man die Gnade der Berufung nicht als Jude (durch Werke so wenig, wie durch die Geburt: beides ist der Selbstruhm, die καύχησις, der Juden) verdient habe: Eph. 2, 8. 2 Tim. 1, 9 *). Tit. 3, 5; hier: daß man ist keiner jüdischen Denk- und Handlungsweise, als Christ, Gott gefalle. Röm. 3, 20. 28. Gal. 2, 16 ff. In beiden Beziehungen aber rechtfertigt der Glaube allein **); aber, wie schon gesagt, keineswegs der an den Tod Jesu, nach den Paulinischen Entwickelungen ***).

Um die Verworrenheit der älteren, kirchlichen, Streitigkeiten zu übersehen und zu würdigen, vornehmlich, daß die Schriftlehren sie nicht herbeigeführt haben; muß man noch bemerken, daß drei Bedeutungen der Werke beim Paulus klar unterschieden werden: die oben darge-

---

*) So ist auch Röm. 3, 26 (in der, der kirchlichen Ansicht nächsten, Stelle) das δίκαιος und δικαιῶν zu nehmen: des Versöhnungstodes wegen ist er gerecht und rettet doch ohne Verdienst.

**) Also hat das Lutherische: allein durch den Glauben, Röm. 3, 28, seinen vollen, guten Grund; und χωρὶς 21, ist ganz eigentlich: ohne alle — nicht, außer, neben den Werken: was es übrigens bei den Alten oft bedeutet. Etwas Anderes ist es mit der πίστις des Jakobus, welche nur nicht allein (2, 24) rechtfertigen sollte.

***) Denn, wo Rechtfert. oder Gerecht. auf den Tod Jesu zurückgeführt wird, Röm. 5, 9. 2 Kor. 5, 21. Gal. 2, 21, braucht drum nicht der Glaube, welcher sie gewinnt, nur der auf jenen Tod, zu sein.

stellte, die von guten oder gerechten Werken (Tugendleben: Röm. 2, 7. 10. Eph. 2, 10. Kol. 1, 10. Tit. 3, 5. Jak. 1, 4. and.) und die, von Wohlthaten (AG. 9, 36. Hebr. 6, 10.) Doch dieses ist in den beiden, damals streitenden, Parteien längst erkannt worden *). Die Stelle, Psalm 143, 2, lag, neben denen von der Beseligung durch den Glauben, hier beim Paulus immer zum Grunde.

4. Auch über das Verhältniß von Glauben und Geist in der Paulinischen Lehre, sprach sich schon der allgemeine Theil kürzlich aus. Die Begriffe gehörten auch in der israelitischen Sprache und Denkart wesentlich zusammen. Der Glaube, in der weiteren Bedeutung, verhilft zu jenem höheren Geiste des Lebens (Gal. 3, 2. τὸ πνεῦμα ἐξ ἀκοῆς πίστεως): in der engeren, ist er eine Frucht des Geistes. In der Lehre von der Stellvertretung Jesu (vgl. den nächstvorigen Abschnitt) ging dem Paulus hier der Gedanke auf, daß, indem sich der göttliche Geist mit Jesu verbunden habe, und in ihm walte, derselbe sich auch den Christen mittheile: und, da die Auferstehung Jesu vornehmlich jenem zugeschrieben wurde, ferner dieselbe, als Uebergang zum neuen, himmlischen Dasein galt (Röm. 7, 6 **) Eph. 2, 5. and.) und auf der anderen

*) Vgl. Toellner, ü. die Beschaff. eines wahren, guten Werks. Theol. Untss. I. 162 ff. Ammon b. Th. III. 78. J. G. Rosenmüller, ü. den Glauben ohne Verdienst der Werke. In: Beitrag z. Homiletik. 814. Ders. die Lehre des Apost. Paulus vom Glauben und von d. Tugend in ihrer Verbindung: Tzschirn. Memm. VII. 1 ff. Sartorius Abhh. ü. wichtige Gegenstände der Theologie. 820. III. Die L. vom Glauben und von d. Gnade. — Auch vgl. Flatt, Ausl. d. Br. a. d. Römer, 72. 86 ff. 115 and., über die Paulin. πίστις und ἔργα.

**) Die Kirche faßte diesen Zusammenhang der Paulin. Gedanken niemals rein auf. So nimmt es bei der a. St. Theodoretus: durch die Auferstehung sei Jesus, als unser Gesetzgeber beglaubigt worden (τῷ νομοθέτῃ συνήφθημεν) und damit die Gabe des Geistes verliehen.

Seite unsere Auferstehung in Zusammenhang mit dem Gottesgeiste in uns gebracht wird; so sind diese Begriffe von Auferstehung und Gottesgeist einander, so vielfach bei den Aposteln verwandt. — So hing in den Paulinischen Lehren, Alles, und dennoch mit grosser, geistiger Freiheit, zusammen: Alles aber vereinte sich in dem allgemeinen Gedanken, vom Reiche Gottes; auf welchen uns auch unsere Darstellungen stets zurückführen. Mit diesem wird die Lehre von Geist und Glauben, bei Paulus, durch die Idee der Kindschaft Gottes (durch den Geist verliehen, im Glauben beruhend) verbunden *).

57.

Die Erwartungen und Bilder der Juden von der Erscheinung des Messias, welche in ihrer sinnlichen Bedeutung, weder die neueren, noch die, im A. T. begründeten, erfüllt worden waren: erhalten bei Jesu und den Aposteln eine zwiefache Anwendung. Theils wurden sie zu Allegorieen, welche den Sieg der Sache darlegen sollten; theils wurden sie auf die künftigen Zeiten übergetragen. Und diese Ansicht und Behandlung, natürlicherweise die gewöhnlichere, überdauerte den kirchlichen Chiliasmus; und es bildete sich aus derselben die Eschatologie der Kirche aus; welche also nicht zu dem Wesentlichen der apostolischen Lehre von den zukünftigen Geschicken des Menschen gehörte, nicht im Ganzen der N. T. lichen

*) Oben S. 157 f. — Gal. 4, 6, verleiht umgekehrt erst die Kindschaft den vollen Gottesgeist. (ὅτι — ἐξαπέστ.) Der Apostel greift nämlich aus dem Begriffe von jener, die der Freiheit und der Ansprüche auf das Erbe, auf: anderwärts ist jener einfacher.

Schriften begründet ist; auch sich in den kirchlichen Darstellungen, weder übereinstimmend, noch consequent, noch in den biblischen Formeln, erhalten hat.

Die jüdischen Volksmeinungen jener Zeit, über die Messianische Epoche, sind — so weit sie mit einiger Sicherheit aufgefaßt werden können — oben S. 128 ff. kürzlich dargelegt worden. Wie man sich immer Person und Auftreten des Messias dachte; seine Ankunft, als mit Vorzeichen, und als eine Epoche für die Welt, unter mächtigen Würkungen, erfolgend; hieß die Offenbarung, Erscheinung (ἀποκάλυψις, ἐπιφάνεια, φανέρωσις, vgl. Jes. 40, 5. 10.) Himmelserscheinung, das Kommen *). Diese Ausdrücke werden denn alle auf die Rückkehr Jesu angewendet; ohne, daß in dem Nichtgebrauche des Wortes, Rückkehr, eine besondere Bedeutung zu suchen wäre; blos, weil jenes die gangbaren, heiliggehaltenen, Ausdrücke waren. Eine Rückkehr Jesu aber wurde denn wohl ganz natürlicherweise in dem Urchristenthum angenommen; um die Verheißungen und Hoffnungen sich erfüllen zu lassen. Vielleicht lag eine solche zwiefache Erscheinung des Messias, sogar schon auch in gangbaren, jüdischen Meinungen **).

Von jener zwiefachen Behandlung jener Erwartungen (besonders derer vom Kommen, von Welterschütterungen, von Todtenerweckungen und Gericht) finden wir in den Reden Jesu selbst (auch bei den drei Evangelisten) und in

---

*) Tag der Erlösung (ἀπολύτρωσις) heißt dasselbe, Luk. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 4, 30.

**) Koppe 2. Exc. z. Thess. *I. C. Koken* de reditu Messiae ad iudicium gentium. Gott. 800. Eckermann th. Beitr. II. 1. *I. F. Flatt.* symbolae ad illustr. nonnulla ex iis N. T. locis, quae de παρουσίᾳ Chr. agunt. 809. 3 Progrr. Böhme, die apost. Lehre von der Wiederkunft des Messias. Keil u. Tzsch. Anal. I. 184 ff. Dess. de spe Mess. apostolica. 826.

den Johanneischen Schriften, die ältere, allegorische: sonst aber bei den Schriftstellern N. T. die zweite, herrschend. Beim Paulus sehen wir diese Eschatologie, mit Philosophie, also genauer und ansprechender, gedeutet und entwickelt *): bei den übrigen, in den einfachen, alten Bildern und Formeln gehalten. Uebrigens vereint sich zwar die allegorische Behandlung niemals mit der anderen; wohl aber diese mit jener, und es giebt Stellen der Paulinischen Schriften, (wie es aus dem Folgenden erhellen wird) welche den gangbaren Stoff ganz frei und geistig auffassen **). Zu dieser Vielsinnigkeit der Sache kommt auch die vielfache Verschiedenheit des Formelgebrauches, um in diesem Artikel Vieles genauer unterscheiden zu machen. Unter Anderem, was oben schon zur Sprache kam, ist die Formel: zur letzten Zeit (ἔσχατον, ὕστερον, jenes in mannichfacher Form) ***) besonders zu bemerken. Sie bedeutet: (bei den Propheten) fernhin, oder am Ende derjenigen Zeit, von welcher geweissagt wird — am Ende der gegenwärtigen Zeitperiode (οὗτος αἰών) †) — in der letztvergangenen

*) Man hat hier besonders eine gewisse Allmäligkeit und ein Fortschreiten der Ansicht, in den Paulinischen Schriften finden wollen; so daß 1 Thessal. noch das Roheste enthielte. Wir bekennen, daß wir weder überhaupt jenes, noch in diesem apostolischen Briefe dieses Ergebniß gefunden haben. Auch in diesem legte er keine größere Bedeutung auf die sinnlichen Bilder, sondern sie sind nur die gangbare Form, in welcher er es aussprechen will, in welcher Ordnung jene Ereignisse sich begeben sollten.

**) Auch der Brief an die Hebräer erwähnt, so gut wie die anderen Schriften, diese Rückkehr Jesu, 9, 28. 10, 37 ff. 12, 26 ff. aber nicht ganz bestimmt, in welcher von beiden Bedeutungen. Doch herrscht in ihm, wie oben schon gesagt, die geistige Lehre von den künftigen Geschicken vor.

***) Heinrichs, 1. Exc. z. Br. a. Hebr.

†) Die gangbarste Bedeutung im N. T.; und, nach den Begriffen von der meſſ. Erscheinung, bald eigentlich (1 Tim. 4, 1. 2, 3, 1. Jak. 5, 3. 2 Petr. 3, 3) bald mehr uneigentlich, allegorisch (ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39 f. 44. 54).

Zeit — zuletzt, in irgend einer Zeit (wie Hebr. 1, 2. vielleicht auch 1 Petr. 1, 20*): in der Zeit der Sprüche Gottes an die Menschen)**). Auf sie folgt dann jene Zeit, jener (der große, Joel 1, 15. 2, 11. Mal. 4, 4.) Tag. Das Ende (τέλος auch Matth. 24, 14.), die Vollendung (συντέλεια) der Zeit und Welt, gehört zu demselben Sprachgebrauche***). Die Fülle der Zeit, Gal. 4, 4, ist von beiden verschieden: sie bezieht sich auf die göttliche Bestimmung oder auf die Weissagungen.

1. Die allegorische Anwendung jener Erwartungen war durch die Propheten A. T. selbst schon vorbereitet worden, indem sie vom Kommen, vom Erscheinen Gottes †), und (wie wir schon früher sahen) auch von den meisten jener einzelnen Würkungen Gottes, in einem uneigentlichen Sinne zu reden pflegten. Diese Anwendung nehmen wir denn zuerst, und zwar durchaus, in den Reden Jesu selbst an. Hierzu berechtigt uns aber, theils die Vergleichung der Reden bei allen Evangelisten zusammengenommen; theils die Unmöglichkeit, diese Ankündigungen, an sich und zusammengefaßt, wörtlich und eigentlich zu nehmen; besonders aber, wenn man die Person Jesu, und den Geist, in dem er sprach und würkte, erwägt ††): theils endlich bestimmte Andeutungen, nicht nur

*) Es scheint hier 1, 5, ἔσχατος καιρός, etwas Anderes, als v. 20, nämlich die letzte Weltzeit, zu bedeuten.

**) 1 Jo. 2, 17. bedeutet ἐσχάτη ὥρα vielleicht, Zeit von äußerster, schwerster, Drangsal. Wie אחרית wohl auch Sprüchwört. 23, 18 (nicht vom Tode) zu nehmen ist.

***) Nicht gleichbedeutend ist Matth. 24, 35. Mark. 13, 32, das: οὐρ. παρέρχ. u. s. w., die gewöhnliche, israel. Formel: eher werde dieses geschehen, als jenes. vgl. 5, 28. Das Lebensende der Einzelnen, liegt gewiß niemals in der συντελ. αἰῶνος. (Rosenm. z. Matth. 28, 20.)

†) Paulus Comm. II. 575 bemerkt dieses schon. Vgl. Gesen. z. Jes. 34, 6. and.

††) Es wäre bei der entgegengesetzten Ansicht und Deutung

beim Johannes, 14 — 16, *), sondern auch anderwärts. Z. B. Matth. 24, 27. und ähnliche Stellen; Luk. 12, 38 ff., wo ein wiederholtes Kommen Jesu dargestellt wird, 17, 20. 21, 31 and. Die uneigentliche Deutung der Weissagungen vom Elia, als Vorläufer, auf den Täufer Johannes, gehört ebenfalls hieher. Aber (oben S. 84) auch die Apokalypse erläutert und bestätigt diese Allegorie'n der Reden Jesu: so wie sie überhaupt von Johannes am bestimmtesten hervorgehoben werden.

Die Verkündigungen Jesu von seiner Ankunft überhaupt, (Matth. 10, 23. vgl. Luk. 10, 18. 16, 28. und parall. 23, 39. u. d. Luk. 13. 26, 29. 64. vgl. Luk. 22, 18: besonders Matth. 24. 25. Mark. 13. Luk. 21.) **) bedeuten uns also den Sieg seiner Sache, welcher sich, so in moralischen, als in politischen, Erscheinungen, und im Großen, wie im Einzelnen, darlegen sollte. „Ich werde dasein, ich werde mich erweisen.“ Es war ganz natürlich, daß hierbei vornehmlich auf die Zerstörung Jerusalem's und die Katastrophe von Volk und Judenthum, Rücksicht genommen wurde: denn hier war nicht nur der nächste

---

das Geringste, daß Jesus in der Zeit dieser Ereignisse Unrecht gehabt habe: er hätte dann die ganze Masse der rohen Messiasmeinungen aufgenommen gehabt; und mit dieser Stelle hängt eine Menge anderer zusammen, welche Niemand im buchstäblichen Sinne annehmen möchte.

*) Daß das Wiederkommen hier geistig, von der Würksamkeit Jesu im Paraklet, zu nehmen sei (14, 3. 18 ff.), dieses leuchtet besonders aus 14, 21. 23. ein (Vertauschung mit ἐμφανίζειν ἑαυτόν, und mit Gottes Ankunft vgl. Matth. 18, 20. 28, 20.) Aber 16, 22, ist wohl an die Wiedererscheinung nach der Auferstehung zu denken. — Wir wollen aus bekannten Gründen, das. 21, 23, nicht erwähnen, wo ohne Zweifel das Kommen Jesu und das Ende der Dinge (mit welchem der Tod aufhören sollte) von einander unterschieden werden.

**) *Schott.* commentarius exegetico - dogmaticus in eos I. C. sermones, qui de reditu eius agunt. 820.

Feind jener Sache, sondern das Messianische Bild der großen Erscheinung knüpfte sich, nun, da die Juden widerspenstig geblieben waren, an die altprophetischen Drohungen an *). Auch ist, bei der Ansicht, daß Christus zugleich diese, und seine großen, moralischen Erfolge, ankündige; in den Reden selbst keine besondere Schwierigkeit zu überwinden. Nur müssen wir festhalten (was sich auch in der Apokalypse noch klarer darlegt **)) daß diese Reden durchaus prophetische Sprüche A. T., und vielleicht auch noch einzelne Traditionen, zusammenstellen; und der Sinn Jesu eigentlich nur der sein solle, es werde eben Alles würklich erfüllt werden, was dort verkündigt worden sei ***). Es war Jesu also in jenen Reden, nicht um die Aufzählung dieser Ereignisse, sondern um diese Erklärung über seine ganze Sache, zu thun.

Auch das Geschick der Einzelnen solle sich dann entschei-

---

*) Lightf. zu Joh. 21, 22, findet mit vielen Anderen allein die Zerst. Jerus. in diesen Reden: aber diese als Weltuntergang dargestellt, weil den Juden Jerusalem als die Welt gegolten habe. Aber mit Recht hat schon Böhme, a. S. 95 f., gegen Kühnöl geleugnet, daß es überhaupt in den jüdischen Erwartungen gelegen habe, Jerusalem und der Tempel würden bei der Messiasankunft untergehen. (Vgl. Joh. 2, 19 ff. Matth. 26, 61. AG. 6, 13 f.) Und wenigstens nicht zur Strafe; eher zur herrlichen Wiederaufrichtung.

**) Oben S. 84. — Unrichtig aber nimmt (wie es sich fast von selbst versteht) Segaar Exc. 8. zu Cl. Alex. quis d. salv., 418: Apok. 3, 11. 22, 7. 12. ἔρχομαι in der Bedeutung: ich komme. „Nimirum Dominus semper venit — ab uno gradu ad alterum properat" —. Die Apok. hat es übrigens allein mit dem Judenthum in dieser Beziehung zu thun: das Heidenthum erscheint als Werkzeug Gottes für jene großen Plane: erst später (20, 7 ff.) der unbekehrte Rest, als Gog und Magog. — Der 1 Brief Joh. (2, 28. 3, 2) scheint sich dagegen zur apost. Erwartung von sichtbarer Rückkehr zurückzuwenden.

***) Lukas, 21, 24, fügt offenbar eine paulinische Ansicht hinzu. Thieß kr. Comm. I. 307.

den: nämlich, Alles sich zur geordneten Gemeine gestalten, in welcher nur der Würdige gelten und angenommen werden würde. Dieses ist denn auch das Messianische Gericht über die Einzelnen.

Die Zeichen und die Welterschütterungen bei der Rückkehr Jesu, die Völkerbewegungen, die Angst der Menschen u. s. w. dieses waren die gangbarsten, prophetischen Bilder, auch von großen moralischen Ereignissen im israelitischen Volke. Die Wiedergeburt, oder Wiederherstellung, ist der Eintritt eben der neuen Zeit. In ihr wird das Werk der Apostel zur Herrschaft gelangen. (Matth. 19, 28.)

Auferstehung der Todten bei der Messian. Erscheinung (es ist oben davon gesprochen worden, ob überhaupt in den Reden Jesu von einer solchen die Rede sei) ist Joh. 5, 21 ff. *) vgl. 6, 39 ff. und wahrscheinlich auch Apok. 20, 11 ff. eine Allegorie, welche dem wiederhergestellten, leiblichen Wohlsein das geistige an die Seite setzt. Vgl. Joh. 10, 28. Das Bild war besonders durch die (gewiß eigentlich zu nehmende) Weissagung Dan. 12, 2, veranlaßt worden. Aber ausgemacht ist es, daß einzelne Formeln in solchen Allegorie'n (οἱ ἐν τοῖς μνημείοις u. s. w.) für die Vollständigkeit des Bildes, ohne besondere Bedeutung, aber auch ohne Schwierigkeit, aufgenommen werden. — Joh. 11, 25, ist das Todtenerwecken, allgemeines Prädicat Jesu; der es, wie

*) Süßkind, Flatt. Mag. X. 146 ff. E. Sneedorf-*Hammer*: mortuorum in vitam revocatio, sermonibus Christi hist. interpr. ope vindicata. L. 94. Vgl. Lücke Exc. über Joh. 5. Comm. 2. B. Viele, auch in der alten Kirche, an welche sich Tholuck neuerlich angeschlossen hat, Comm. S. 104, verstehen in der Stelle, die Todtenerweckung im zwiefachen, dem geistigen und dem äußerlichen, Sinne; so daß V. 25, *καὶ νῦν ἐστι*, den Uebergang machte. Es wird bei der Deutung solcher Stellen immer viel auf das Gefühl der Ausleger ankommen, weil sie im Zusammenhange, und im Sinne der Gesammtlehre Jesu aufgefaßt werden müssen.

überhaupt besitze, so selbst im würklichen Leben ausüben könne.

Das allgemeine Weltgericht bedeutet dort, neben der Auferstehung, die Vernichtung von der Macht des Bösen, so daß die Welt nunmehr der Sache Jesu huldigen werde, (ἵνα τιμῶσι u. s. w. V. 23. nicht ein Erfolg, sondern das Wesentliche jenes Gerichtes über die Welt). Aber Joh. 3, 17 — 19, wird sogar die jüdische Erwartung des Gerichtes (über die heidnische Welt vornehmlich) zurückgewiesen: Christus sei zum Segnen erschienen; die Unfolgsamen bedürften keines Richterspruches, sie fielen durch sich selbst dem (geistigen) Verderben zu.

Für die berühmte Rede endlich, Matth. 25, 31 ff., ist die Ansicht *) die natürlichste, (und bei der kirchlichen bliebe das Ganze immer, theils unverbunden mit dem Vorigen, theils in sich selbst auffallend und bedeutungslos) daß das jüdische Gericht über die Heiden dahin moralisch angewendet werde: die Seinen seien das auserwählte Geschlecht (Alles Andere ἔθνη): daran also, wie man sie aufnehmen und halten werde, müsse sich die Würdigkeit zum göttlichen Reiche erkennen lassen.

Also finden wir, neben den eigentlichen, sittlichen, Idee'n der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens, welche Christus überall, sogar voraussetzte; in der sogenannten Lehre von den letzten Dingen, nur Verkündigungen seiner Verherrlichung und seines Sieges, welche schon begonnen hätten, aber sich immer mehr entwickeln würden: angepaßt an die jüdischen Bilder von dem Messias. — Anderes aber ohne Zweifel in den übrigen apostolischen Schriften.

2. Die Erwartung äußerlicher, glänzender, Acte einer Wiederkunft Christi, konnte erst allmälig, durch die

*) *Keil.* de argumento loci, Matth. 25. — Opuscc. 136 ss. (Analekten III. 177 ff.) Die alte Kirche (Lactant. 7, 20) und Grotius, auf dem hist. Wege, verstanden dagegen unter den Völkern nur die Christen.

vollkommene Vergeistigung des Christenthums, aufgehoben werden. Sie wurden daher in die nächste Zukunft, nach einer kurzen Vorbereitungszeit (diese ist der καιρὸς ἐπισκοπῆς u. ä.), verlegt. Es ist nicht mehr zu leugnen, und kann, nach AG. 1, 7. 1 Petr. 1, 11, auch vom dogmatischen Standpuncte aus, keine Schwierigkeit mehr darbieten: daß die nächsten Jünger Jesu (Paulus gerade vornehmlich, als derjenige, dem nicht das unmittelbare Wort Jesu zugekommen, also die Art fremder war, wie Jesus jenen Meſſ. Stoff behandelt hatte) diese Wiederkunft Jesu für ihre Zeit noch *) erwartet haben.

Die, mit dieser Ankunft erwarteten, Ereignisse mußten indessen doch eine höhere, geistigere Bedeutung erhalten **); wo sie nicht blos ganz allgemein, in den gangbaren Formeln nur, angewendet und erwähnt wurden. Wir finden jene (in der freieren Kirche herrschend gewordene ***)) Deu-

---

*) Dieses liegt mehr noch im Ganzen der apost. Schriften, als in einzelnen Stellen, wie 1 Kor. 7, 29. 10, 11. 1 Theſſ. 4, 15. 17. Jak. 5, 8 f. u. a. Einschränkungen dieser Erwartung, 2 Theſſ. 2, 1. 2 Petr. 3, 8. u. 12. Weniger bestimmt dieselbe: Röm. 12, 11. 1 Tim. 6, 15. Hebr. 10, 25. 1 Petr. 4, 7. Mehr noch als das Baldige, beschäftigt die Jünger und Apostel, das Plötzliche der erwarteten Erscheinung: dieses für sittliche Ermunterungen benutzt 1 Theſſ. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. (Matth. 24, 22 ff. Apok. 3, 3.) Zu beschleunigen soll jene Zeit sein durch die Tugend im Volke Gottes: AG. 3, 9. (ὅπως ἂν — Böhme a. O. 57.) 2 Petr. 3, 9. (σπεύδειν ohne Zweifel, beschleunigen.)

**) Die Juden haben sich oft die geistigeren Ansichten zugeschrieben, welche Paulus über diese Gegenstände, besonders über die Auferstehung, darlegt. (*Hottinger* de res. 31. s.) Das Wahre ist, daß auch sie sich in solchen Deutungen versucht haben: wie oben schon von der Auferstehung bemerkt worden ist. Die jüdischen sind selten frei von Abgeschmacktheit, besonders in Schriftdeutung. Das berühmte Gebein, לוז, ist aus Ps. 34, 21.

***) Chiliasmus hieß dann in der alten Kirche alles roh-Jüdische in diesem Artikel.

tung auch besonders bei Paulus; und wiederum besonders in der Auferstehungslehre, welche er in Zusammenhang brachte, theils mit dem Geschicke des Todes, als Strafe unserer Sünde, theils mit der Erlösung vom Tode durch Jesum, theils mit der Auferweckung Jesu. (1 Kor. 15, 14. 2, 4, 14. 1 Theß. 4, 14. 1 Petr. 1, 3.) Indessen lag doch auch hier das Wesentliche für Geist und Gemüth, in jenen tieferen Ideen, auf welche das menschliche, wie das christliche Leben gegründet ist.

Die Auferstehung *) wird daher, als Entwickelung eines edleren Keimes in der irdischen Natur (οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον 1 Kor. 15, 37) durch die göttliche Allmacht, dargestellt, bei welcher Gott nach freier, höherer Bestimmung, zu erhabneren, oder unteren Graden der Verklärung gelangen lasse (ἴδιον σῶμα 38). Jene göttliche Kraft und Würkung, stellt sich dem Paulus auch, als derselbe Geist Gottes, dar, welcher (durch die Stellvertretung Jesu, vgl. zu 56) auch das Irdische verklärend uns mitgetheilt werde, also Auferstehung **) und zum verklärten Leibe (1 K. 15, 45. Phil. 3, 21 ***)) würke. — Die Allegorie ist

*) *Morus* de fut. mort. resurrectione ex 1 Cor. XV., Diss. I. 254 ss. *Knapp.* de nexu resurr. I. C. e mort. et mortuorum, ad illustr. var. ll. N. T., inpr. 1 C. XV., Scrr. IX. Zur Gesch. der Erklärung des σώματος πνευμ. 1 Kor. 15, 44 f. Henk. N. Mag. IV. 69 ff.

**) Doch gehört nicht hierher Röm. 8, 11. (dem Sinne nach möchte das, von Griesbach verworfene, διὰ τοῦ πνεύματος — den Vorzug verdienen): denn hier, wie Eph. 1, 19 f. Kol. 2, 12, soll der Gottesgeist von Christus, sittliche Wiederherstellung bewürken. — In jenem, dem oben dargelegten, Sinne also, und nicht blos als Zeichen göttlicher Huld, gilt der Geist Gottes, als Erstling und Unterpfand des künftigen Glückes. Röm. 8, 23. (nach Keil's richtiger Erklärung, Opuscc. VIII.) 2 Kor. 1, 22. Ephes. 1, 14.

***) Denn diese ἐνέργεια scheint nicht die Allmacht, sondern die geistige Würksamkeit zu bedeuten.

der Lehre erschien dem Paulus diesemnach, als willkührliche Ansicht, welche den wichtigsten Lehren Gefahr brächte. (1 Kor. 15, 22. 2 Tim. 2, 18.) Jene Auferstehung endlich, und das Todtengericht (AG. 17, 31. Röm. 2, 5. 2 Kor. 5, 10. 2 Thess. 1, 5 ff.) als allgemein, von Christus, in der Vereinigung mit Gott, gehalten. Aber nirgends spricht Paulus seine Lehre von dem Geschicke der weltlichen Dinge aus: denn die Vergänglichkeit und das Ende derselben (1 Kor. 7, 31. 10, 11.) konnte sich auch, theils nur auf das Einzelne, theils auf die gegenwärtige Gestalt der Welt, beziehen; hierauf, auf das gegenwärtige, weltliche Dasein, beziehen sich auch allein seine Aussprüche über das Himmlische und Höhere, als unsere Bestimmung: Phil. 3, 20. Kol. 3, 1—4. Uebrigens ist es schon oben oft gesagt worden, daß zwischen dem verklärten, weltlichen Dasein und dem Himmel, in jener Denkart keine solche Kluft gelegen habe, wie in den entwickelten, kirchlichen Begriffen.

3. Der jüdische Glaube an die tausendjährige Messiasherrschaft auf Erden, sofern er von dem an das eigentliche Mess. Reich verschieden war (oben S. 130 f.) konnte, theils als rohsinnliche Vorstellung (von Fleisch und Blut hergenommen, 1 Kor. 15, 50), theils neben der Lehre von der Schnelligkeit aller jener Erfolge, in der Paulinischen Vorstellung nicht Statt haben. Es steht also bei ihm nur die Eine Bestimmung für Alle fest, die für das ewige Reich. Die erste Auferstehung war vielleicht nicht immer mit jenem Glauben verbunden. Auch von dieser aber reden die Paulinischen Schriften nirgends *); und, als Vorzug der Getreuen Jesu, erscheint vielmehr das, zu ihm gelangen. An die Stelle der Formel aber tritt bei Paulus die der

*) Das πρῶτον ἀνίστασθαι 1 Thess. 4, 16, bedeutet, wie der Zusammenhang zeigt, nicht eine frühere Auferstehung, sondern die Auferstehung überhaupt, im Gegensatze der Verwandlung. Κρείσσων ἀνάστασις, Hebr. 11, 35. Auferst. zum besseren, dem ewigen Dasein (wie dieser Brief das αἰώνιον gebraucht).

Verwandlung (1 Kor. 15, 51 f. 2, 5, 2—4. 1 Thess. 4, 17) als Bezeichnung eines mächtigen, bedeutsamen, Ereignisses: auch in den Worten: Gericht über Lebendige und Todte, ausgedrückt. In den Evangelien bedeutet jene Formel (ἀνάστασις δικαίων Luk. 14, 14) nur die Auferweckung zur Vergeltung (wie AG. 24, 15. der Gerechten und Ungerechten). — In der Apokalypse (20, 1 ff.) drückt die tausendjährige Herrschaft Christi, und die erste Auferstehung — dort im Sinne getrennt — jene, die lange Zeit der Ruhe für die christliche Gemeine, diese, die Gemeinschaft der abgeschiedenen Frommen mit Christus, aus *). Wie es im Buche Daniel, und überhaupt im Sinne der alten Propheten, von den glücklichen Zeiten ausgesprochen worden war; so bricht auch in der Apokalypse, nach dieser Periode des Glückes, wieder eine Zeit der Stürme und des Kampfes herein; von welcher sonst diese Verkündigungen des N. T. Nichts erwähnten.

4. Die Lehre von einer würklichen Zerstörung aller weltlichen Dinge, giebt uns allein 2 Petr. 3, 5 ff. (nicht 1 Petr. 4, 7.) und wohl nicht blos aus einem freien, jüdischen Philosophem (daß nunmehr das Feuer zerstören müsse, weil es das Wasser, Gen. 9, 11, nicht wieder thun sollte) sondern wahrscheinlich nach alexandrinischen Anklängen fremder Philosopheme **); auf die Aeußerungen des A. T. von der Vergänglichkeit des Irdischen, und die, dort

**) Vgl. Heinrichs, 6. Exc. z. Apok. — Herder und Eichhorn, im Wesentlichen wie oben; nur, daß sie die erste Auferstehung, nur als ausmalendes Bild nehmen. Dagegen z. B. Corrodi, G. d. Chil. II. 286. Bauer, Th. N. T. III. 43 ff.

***) Dennoch bleibt ein großer Unterschied zwischen diesen Darstellungen, und der platonisch-stoischen von dem Weltbrande (ἐκπύρωσις): der, daß dieser ein rein physikalisches Ereigniß sein, und, daß es sich periodenweis wiederholen sollte. Darum blieb die kirchliche Lehre den Heiden immer ein Anstoß; wie die von der Schöpfung aus Nichts. Der Koran (Sur. 56.) nahm nur den Begriff von Weltuntergang, nicht den vom Weltbrande an.

zum Grunde liegende, Stelle, Jes. 65, 17. 66, 22. (in entschieden bildlichem Sinne gesprochen, wie sie auch Apok. 21, 1 ff. gebraucht wird) angewendet.

Es schließt sich in jener Stelle hieran auch die von einer Wiederherstellung, in einer höheren, Gottes und der Geister würdigeren, Natur und Form *) Hier mußten die allgemeinen, jüdischen Erwartungen und Formeln, von der Messianischen Wiederherstellung, bei dem Schriftsteller mit einfließen, zu welchen auch die vom neuen Jerusalem (Jes. 61, 4 u. a.) gehörten **). Diese aber haben (abgesehen davon, wo sie nur allgemein, unbestimmt, gefunden werden, von der Messianischen Epoche; wie Matth. 19, 28, und AG. 3, 21 ***) vgl. 1, 6) unter den Juden selbst, alten und späteren, einen dreifachen, verschiedenen, Sinn gehabt: Ausgleichung, Versöhnung, Besserung, der menschlichen Dinge in der Epoche des Messias (so vom Elia, Matth. 17, 11. Mark. 9, 12. nach Mal. 3, 24 †)) — die Wiederherstellung der ursprünglichen, menschlichen und weltlichen, Dinge, nachdem die Sünde sie entstellt gehabt hätte; das, oben (bei 46 erwähnte) goldene Zeitalter (darauf mit Un-

---

*) Auch sonst in der alten Welt; wiewohl auch im verschiedensten Sinne. *Irhof.* de palingenesia vett. Amst. 733. Böttiger Amalthea I. 39. Mone Forts. v. Creuzer V. 465 ff.

**) *Winzer.* de *ἀποκαταστάσει πάντων*, in SS. ll. tradita. 822. 2 Progrr.

***) Nur der Sprachgebrauch im Worte, *ἀποκατάστασις* (restitutio, niemals, Erfüllung), bei den Alten und bei den Alexandrinern derselbe; nicht aber 24. *ἡμέρας ταύτας* (denn diese bedeuten die Vorbereitungszeit, nicht jene künftige), beweist, daß dort *ὧν* mit *χρόνων*, nicht mit *πάντων* zu verbinden sei. Die *καιροὶ ἀναψ.* 19. sind die, auf die Wiederherstellung folgenden, Zeiten. — Verwandt ist *διόρθωσις* Hebr. 9, 10. Auch 12, 26 ff. wird eine solche, geistige Weltveränderung und Erregung beschrieben.

†) Also bedeutet das Wort dort, weder blos, Wiederherstellung verkündigen, noch, sie beginnen.

recht auch Röm. 8, 19 ff. oft bezogen *)) — und diesen, welchen der zweite Petrinische Brief entwickelt.

Doch dieses sind einzelne, zufällige, Darstellungen, von welchen die Schriftsteller selbst, oft und gern, zu dem Wesentlichen hinlenken; in dessen Begründung sie das Heil der Welt, und ihre eigene Bestimmung, erkannten. So führt also auch die rein historische Entwickelung, mit welcher sich unsere bisherigen Erörterungen beschäftigten, immer auf dieses zurück: und, wie alle Wahrheit **), so giebt dieses Wesentliche der Schriftlehre, und das Evangelium, als dessen vollste und reichste Ausbildung, zugleich den lebendigen Keim zuverlässiger, beseligender, Einsicht, und das sichere Mittel, den Irrthum unter uns, so wie selbst dort jenes Zufällige und Vergängliche, zu erkennen, in welches sich der ewige Gedanke vormals gekleidet hat, oder, an welchem sich gewisse Zeiten und Menschen nur für das Licht und die Kraft des freien christlichen Geistes heranbilden sollten.

*) Vgl. Winzer a. O. II. 13. Tholuck Comm. z. Rö. 284 ff. Flatt ebds. 254.

**) Spinoza: verum sui index et falsi.

Einige, zu verbessernde Druckfehler.

Seite 8. Z. 8 von oben, auszustreichen: 91.
— 65. — 6 von oben, lies: der Namen, statt des Namens.
— 128. — 3 von oben, lies: diesem, st. diesen.
— 214. Anm. Z. 2 von oben, l. die Lehre, st. Lehre.
— 228. Z. 3 von oben, das Komma nach πολυτρόπως zu setzen.
— 248. — 4 von unten, l. hindurch, st. hierdurch.
— 299. — 8 von oben, l. ἑαυτόν, st. Ἑαυτόν.

Für andere, weniger störende, Fehler, welche sich noch finden möchten, wie für die Ungleichheit in der Art, wie manche fremde Worte geschrieben werden (z. B. Thalmud, Talmud, Luc. und Luk., More, More, bitte ich die Leser, mich, wie allein in Anspruch zu nehmen, so, zu entschuldigen.



